



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



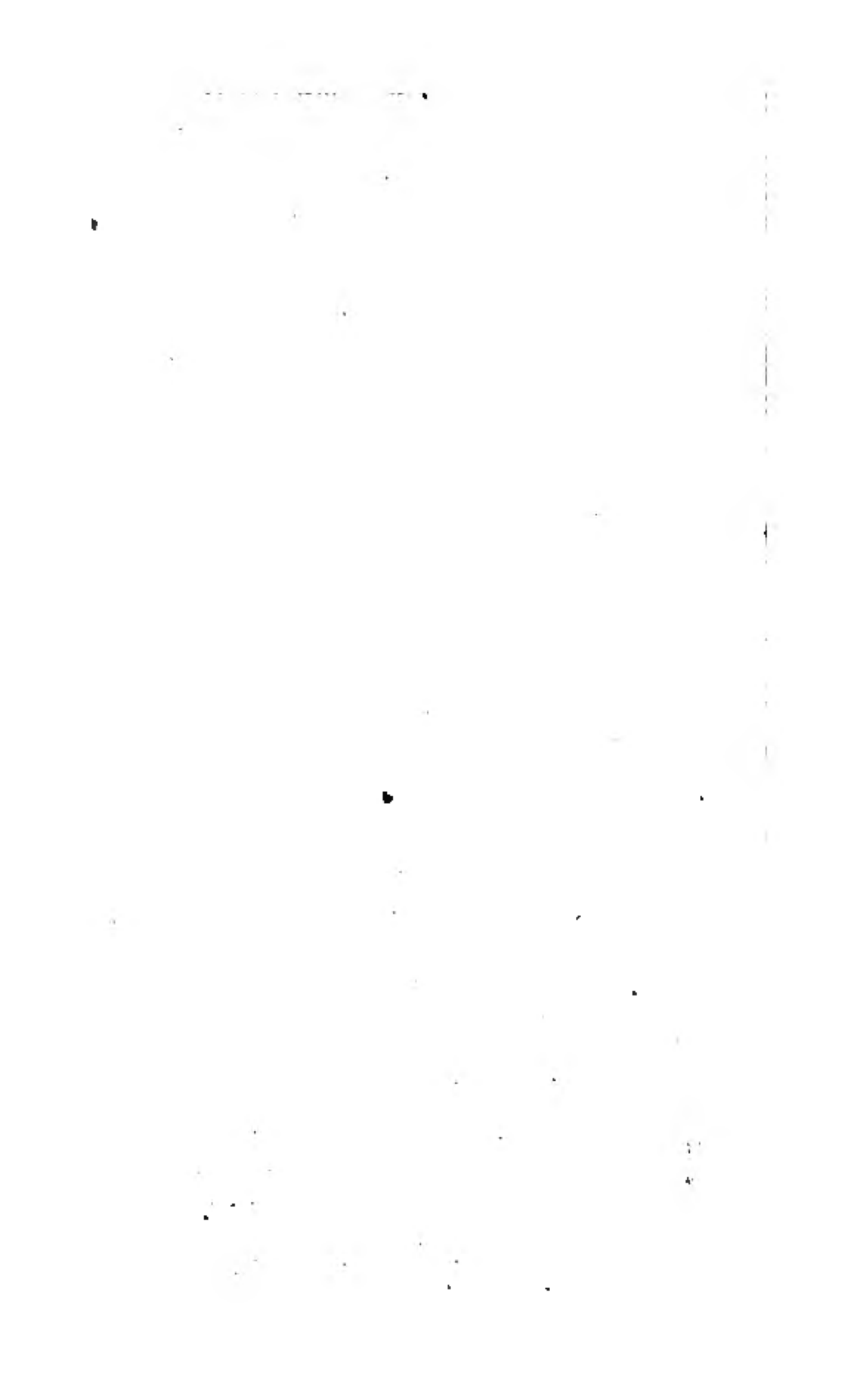


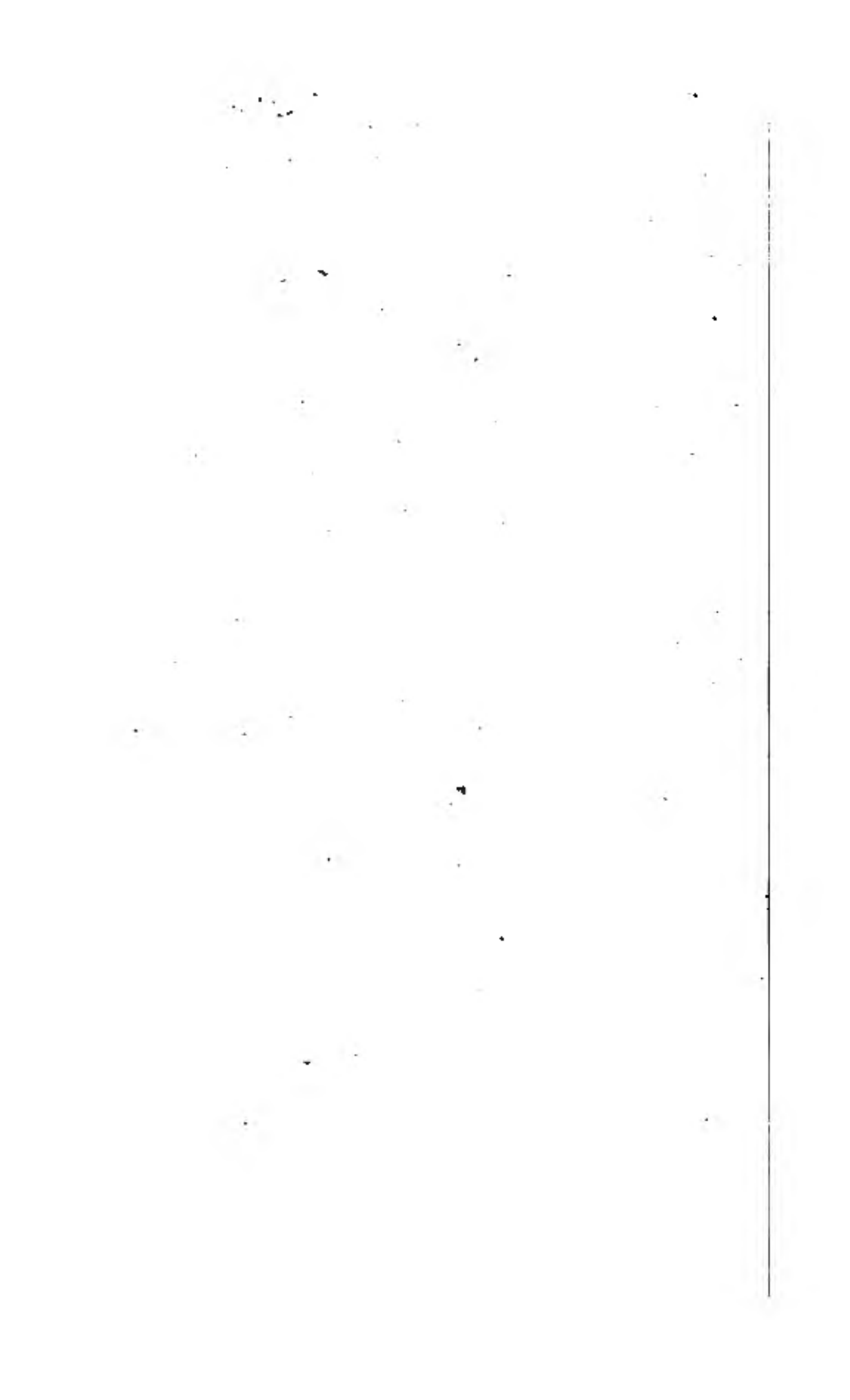






3/11 . 2 { - 2  
coll. 2. 104







**REFUTATION**

**D E**

**S P I N O S A.**

27

REFUTATION  
DES  
ERREURS  
DE  
BENOIT DE SPINOSA

Par M. DE FENELON Archevêque de  
Cambrai, par le P. LAMI Benedictin &  
par M. le Comte de BOULLAINVIL-  
LIERS.

AVEC  
LA VIE DE SPINOSA,

*Ecritte par M. JEAN COLERUS, Ministre de  
l'Eglise Luthérienne de la Haye ; augmentée de  
beaucoup de particularités tirées d'une Vie Ma-  
nuscrrite de ce Philosophe, faite par un de ses Amis.*



A BRUXELLES,  
Chez FRANÇOIS FOPPENS,

MDCCXXI.

265. k. 45





..... 2 .....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....



## AVERTISSEMENT.

**I**L y a peu d'Auteurs qui  
ayent fait autant de bruit  
que Spinoza : La Singulari-  
té de ses opinions ou plutôt  
de ses impietéz a engagé tous  
les Theologiens à les exami-  
ner. La plupart sont si ab-  
straites que peu de personnes  
les ont bien entendues ; ainsi  
peu de personnes les ont bien  
refutées. Les Ecrivains que  
nous donnons dans ce recueil  
sont constamment les plus  
estimez. Il ne convient qu'à  
de grands Philosophes de re-  
futer

## AVERTISSEMENT.

*Juster les écrits des Philosophes. On connoit quel a été en ce genre le caractère d'esprit de feu M. De Fenelon Archevêque de Cambray. Cet Illustre Prélat n'a pas seulement brillé par une connoissance profonde des parties les plus solides des belles Lettres, il s'est encore distingué par une Philosophie exacte & Lumineuse qu'il faisoit accorder avec la Théologie & avec la Religion. Il trouvoit même dans la Philosophie de quoi nourrir sa piété qui a été éminente dans tous les États ou la*  
*pro-*



## AVERTISSEMENT.

*providence l'a placé. Ainsi je conte qu'on ne sera pas fâché de revoir ici ce traité qui est écrit avec une précision vraiment Philosophique.*

*Le R. P. Lami Religieux Benedictin de la Congregation de Saint Maur ne s'est pas seulement fait connoître par une piété exemplaire, il s'est encore rendu Illustre par une étude profonde de la Philosophie, qu'il avoit sagement tournée du côté de la Religion. Ce que nous donnons de ce Religieux n'est qu'un extrait,*

a 2      *trait,*

## AVERTISSEMENT.

*trait ; mais cet extrait fait connoître le système de Spinoza & montre en même temps la manière de le réfuter.*

*Enfin le troisième Ouvrage vient du feu le Comte Charles de Boullainvilliers, homme d'une extrême pénétration, d'un travail infatigable & d'une si forte méditation, qu'il étoit surprenant de voir un homme de sa Naissance joindre des réflexions si profondes à une érudition aussi grande & aussi variée que la Sienne. Il avoit manié plus d'une fois*

## AVERTISSEMENT.

*fois cet Ouvrage; mais la Copie dont nous nous sommes servis est la même qu'il voulut confier en mourant à un de ses amis & l'on a lieu de croire que le public en sera content. Nous avons encore d'autres Ouvrages de ce Savant homme que l'on pourra publier un jour, pour faire honneur à la mémoire d'une personne si digne de veneration & de respect.*



# T A B L E.

**V**ie de Spinoza par M. Colerus  
Augmentée de beaucoup de par-  
ticularitez.

**P**reface du Comte de Baullainvilliers.

**R**ésumé de Spinoza par le Comte  
de Baullainvilliers.

**R**ésumé de Spinoza, par M. de  
Fenelon Archevêque de Cambray.

**E**xtrait du R. P. Lami Benedictin.

# V I E

## D E

# SPINOSA.

**S**PINOSA ce Philosophe, dont le nom fait tant de bruit dans le monde, étoit Juif d'origine. Ses parens, peu de temps après sa naissance, le nommerent *Baruch*. Mais ayant dans la suite abandonné le Judaïsme, il changea lui-même son nom, & se donna celui de *Benoît* dans ses Ecrits & dans les lettres qu'il signa. Il naquit à Amsterdam, la ville la plus belle & la plus singulière de l'Europe, le 24. Novembre de l'Année 1632. Ce qu'on dit ordinairement, & qu'on a même écrit qu'il étoit pauvre & de basse extraction, n'est pas véritable : ses parens Juifs Portugais, honnêtes gens & à leur aise, étoient Marchands à Amsterdam, où

où ils demeuroient sur le Burgwal dans une assez belle Maison, près de la vieille Synagogue Portugaise. Ses manieres d'ailleurs civiles & honnêtes, ses proches & ses alliez, gens accommodez & les biens laissez par ses pere & mere, font voir que sa naissance, aussi bien que son éducation étoient au-dessus du commun. *Samuel Carceris* Juif Portugais épousa la plus jeune de ses deux Sœurs. L'Aînée s'appelloit Rébecca, & la cadette Miriam de Spinoza, dont le fils *Daniel Carceris*, neveu de Benoît de Spinoza, se porta pour l'un de ses héritiers après sa mort : ce qui paroît par un acte passé devant le Notaire *Liberius Loef*, le 30. Mars 1677. en forme de procuration adressée à *Henri vander Spyck*, chez qui Spinoza étoit logé lorsqu'il mourut.

*Ses premières Etudes.*

**S**pinosa fit voir dès son enfance, & encore mieux dans sa jeunesse combien il avoit été favorisé de la nature. On reconnut aisément qu'il avoit l'imagination vive, & l'esprit extrêmement pénétrant. On résolut de lui faire apprendre les lettres Hébraïques. Cette sorte d'étude qui est toute la science des Juifs n'étoit pas capable de remplir un esprit aussi brillant que le sien. Il n'avoit pas quinze ans qu'il formoit des difficultez que les plus habiles d'entre les Juifs avoient de la peine à résoudre ; & quoiqu'une jeunesse si grande ne soit guères l'âge de discernement, il en avoit assez pour s'appercevoir que ses doutes embarrassoient le maître ; mais de peur de l'irriter, il feignoit d'être fort satisfait de ses réponses, se contentant de les écrire pour s'en servir en tems & lieu.

## 4 . V I E : D E .

Comme il ne lisoit que la Bible ; il se rendit bientôt capable de n'avoir plus besoin d'interprète ; il faisoit des reflexions si savantes, que les Rabins n'y répondoient qu'à la maniere des ignorans, qui se voyant à bout, imposent à ceux qui les pressent, d'avoir des sentimens peu conformes à la Religion. Un procédé si bizarre lui fit comprendre qu'il étoit inutile de s'informer de la vérité, le peuple parmi lequel il vivoit ne la connoissant pas. D'ailleurs en croire aveuglément les Livres de sa Nation, c'est, disoit-il, trop aimer les vieilles erreurs. Il se résolut donc de ne plus consulter que lui même, mais de n'épargner aucun soin pour en faire la découverte. Il falloit avoir l'esprit vaste & d'une force extraordinaire pour former au-dessous de vingt ans, un projet de cette importance. En effet il fit bientôt voir jusqu'où son esprit & ses réflexions pou-

pouvoient aller : car commençant tout de nouveau à lire l'Ecriture, il se fit jour au travers des nuages, derriere lesquels on lui avoit dit que la vérité étoit cachée.

Après l'examen de la Bible, il lut & relut le Talmud avec la même exactitude; & comme il étoit versé dans l'intelligence de l'Hebreu, il n'y trouvoit rien de difficile, ni rien aussi qui le satisfît; mais il étoit si judicieux, qu'il laissa reposer ses premières pensées, avant que de les approuver. Cependant Morteira, homme celebre entre les Juifs, & le moins ignorant de tous les Rabins de son temps, admiroit la conduite & le génie de son Disciple; il ne pouvoit comprendre qu'un jeune homme fût si modeste avec tant de pénétration. Pour le connoître à fond, il l'éprouva en toute maniere, & avoua depuis qu'il ne trouvoit rien à redire tant en ses moeurs, qu'en

qu'en la beauté de son esprit.

L'Approbation de Morteira augmentant la bonne opinion que l'on avoit de son Disciple, ne lui donnoit point de vanité; tout jeune qu'il étoit, par une prudence avancée, il faisoit peu de fond sur l'amitié & sur les louanges des hommes.

D'Ailleurs il paroissoit que l'amour de la vérité étoit si fort sa passion dominante, qu'il ne voyoit presque personne; mais quelque précaution qu'il prît, il se trouva une de ces rencontres où l'on ne peut honnêtement se refuser aux hommes. Entre les plus ardens à lier commerce avec lui, deux jeunes hommes qui se disoient ses amis particuliers, le conjurerent de leur dire ses véritables sentimens. Ils lui représenterent que, quels qu'ils fussent, il n'avoit rien à craindre de leur part, leur curiosité n'ayant pour but que de s'éclaircir

cir de leurs doutes. Le jeune Disciple étonné d'un Discours si peu attendu , fut quelque tems sans leur répondre ; mais se voyant pressé, il leur dit en riant qu'ils avoient Moïse & les Prophetes, qui étoient vrais Israélites, & qu'ils avoient décidé de tout, qu'ils le suivissent sans scrupule, s'ils étoient véritablement Israélites. A les en croire, répartit un de ces jeunes hommes, je ne voi point qu'il y ait d'Etres immateriels, Dieu n'a pas de corps, ni l'ame n'est point immortelle, ni les Anges ne sont pas des substances réelles. Que vous en semble, continua-t-il, en s'adressant à Spinoza. Dieu a-t-il un corps? Y a-t-il des Anges? L'ame est-elle immortelle? J'avoue, dit le Disciple, que ne trouvant rien d'immateriel ni d'incorporel dans la Bible, il n'y a nul inconvenient de croire que Dieu



soit un corps , d'autant plus que Dieu étant grand, *Ps.* 45. 2. ainsi que parle le Prophete, il est impossible de comprendre une grandeur sans étendue, & par consequent qui ne soit un corps. Pour les esprits, il est certain que l'Ecriture ne dit point que ce soient des substances réelles & permanentes , mais de simples fantômes , nommez Anges, parce que Dieu s'en sert pour déclarer sa volonté, de telle sorte que les Anges & toute autre sorte d'esprits ne sont invisibles qu'à raison de leur matiere subtile & diaphane, qui ne peut être vuë que comme on voit les fantômes dans un miroir, en songe, ou dans la nuit, de même que Jacob vit dans le sommeil une échelle où des Anges montoient & descendoient. C'est pourquoy nous ne lisons point que les Juifs ayent excommunié les Seducéens pour n'avoir point cru d'An-

d'Ange, à cause que l'Ecriture ne dit rien de leur création. Pour ce qui est de l'ame, par-tout où l'Ecriture en parle, ce mot d'ame se prend simplement pour exprimer la vie, ou pour tout ce qui est vivant. Il seroit inutile de chercher de quoy appuyer son immortalité : pour le contraire, il y est visible en cent endroits, & il n'est rien de plus aisé que de le prouver ; mais ce n'est ici ni le lieu, ni le tems d'en parler. Le peu que vous en dites , répliqua l'un des deux amis, pourroit convaincre des personnes moins ardentes que nous, mais ce n'est pas assez pour satisfaire vos amis, à qui il faut quelque chose de plus solide, joint que la matiere est trop importante pour n'être qu'effleurée. Nous ne vous en quittons pour le present, qu'à condition de la reprendre une autre fois. Spinoza, qui ne cherchoit qu'à rompre la conversation, leur pro-

promit tout ce qu'ils voulurent ; mais dans la suite il évita toutes les occasions où ils tâchoient de la renouer , & se ressouvenant que la curiosité de l'homme a rarement bonne intention , il étudia la conduite de ses amis , où il trouva tant à redire , qu'il rompit avec eux , & ne voulut plus leur parler. Ses amis s'étant apperçus du dessein qu'il avoit formé se contentoient d'en murmurer entre eux , pendant qu'ils crurent que c'étoit pour les éprouver ; mais se voyant hors d'espérance de le pouvoir fléchir ; ils jurèrent de s'en vanger ; & pour le faire plus sûrement , ils commencèrent par le décrier dans l'esprit du peuple , & dire qu'ils s'abusoient de croire que ce jeune homme dût devenir un des soutiens de la Synagogue , qu'il y avoit plus d'apparence qu'il en feroit le destructeur , n'ayant que haine & que mépris pour la loy de Moïse , qu'ils l'a-

voient

voient fréquenté sur le témoignage de Morteira, mais qu'ayant reconnu que c'étoit un impie, & que le Rabin s'abusoit d'en avoir une bonne idée, son abord leur faisoit horreur.

*Ses differends avec les Juifs touchant la Religion.*

C E bruit semé sourdement devint bientôt public; & lorsqu'ils virent le tems propre à le pousser plus vivement, ils firent leur rapport aux Juges de la Synagogue, qu'ils animèrent assez pour les porter à le condamner sans l'avoir entendu. Quoique les sacrez Ministres du Temple ne soient pas exempts de colère, ils suspendirent cependant leur premier feu, & firent sommer Spinoza de comparoître devant eux. Lui qui croyoit que sa conscience ne lui reprochoit rien, alla gayement à la Synagogue, où ses Juges lui dirent

## 12 V I E D E

dirent d'un visage abbatu , & ces hommes rongez du zele de la maison de Dieu , qu'après les bonnes esperances qu'ils avoient conceues de sa pieté, ils n'apprenoient qu'avec peine le mauvais bruit qui courroit de lui ; qu'ils l'appelloient pour en sçavoir la verité, & que c'étoit dans l'amertume de leur cœur qu'ils le citoient pour rendre raison de sa foi , qu'il étoit accusé du plus énorme de tous les crimes, qui est le mépris de la loi, qu'ils souhaitoient ardemment qu'il s'en pût lever ; mais que s'il étoit convaincu, il n'y avoit point de supplice assez rude pour le punir. Ensuite l'ayant conjuré de leur dire s'il étoit coupable , comme ils virent qu'il le nioit, ses faux amis qui étoient presens déposerent effrontément l'avoir oui se moquer des Juifs, comme de gens superstitieux, ne sçavez dans l'ignorance, qui ne sçavent ce que c'est que Dieu, & que

que néanmoins ils ont l'audace de se dire son peuple, au mépris des autres nations : que pour la loy, elle avoit été instituée par un homme plus adroit qu'eux à la vérité en matière de politique, mais qui n'étoit guères plus éclairé dans la Physique, ni même dans la Theologie. Cela joint par les délateurs à ce qu'il avoit dit de Dieu, des Anges & de l'ame, ébranla les esprits, & lui fit crier anathème, avant même que l'accusé eût le tems de se justifier.

Les Juges poussez d'un saint zele à vanger leur autorité méprisée & leur loy profanée, interrogent, pressent, intimident. A quoi l'accusé répondit que ces grimaces lui faisoient pitié, qu'ils avoueroient ce qu'ils disoient sur la déposition de si bons témoins, s'il ne falloit, pour le soutenir, que des raisons incontestables.

Cependant Morteira étant averti  
du

du péril où étoit son disciple ; court à la Synagogue , où ayant pris place auprès des Juges , il lui demanda s'il se souvenoit du bon exemple qu'il lui avoit donné ; si sa révolte étoit le prix du soin qu'il avoit pris de son éducation , & s'il ne craignoit point de tomber entre les mains du Dieu vivant : que le scandale étoit déjà grand , mais qu'il étoit encore tems de se repentir.

Après que Morteira se fut épuisé en paroles , sans pouvoir ébranler la fermeté de son Disciple , il prit un ton plus redoutable , & en chef de la Synagogue , il le pressa de se déterminer à la repentance , ou à la peine , & protesta de l'excommunier , s'il ne donnoit à l'instant des marques de résipiscence.

Le Disciple , sans s'étonner , lui repartit hardiment qu'il connoissoit le poids de ses menaces , & qu'en revanche de la peine qu'il avoit prise à lui apprendre la langue Hébraïque

que, il vouloit bien lui enseigner la maniere d'excommunier.

A ces paroles, le Rabin en colere vomit tout son fiel contre Spinosa, & après quelques froids reproches il rompt l'assemblée, sort de la Synagogue, & jure de n'y revenir que la foudre à la main; mais quelque serment qu'il en fit, il ne croyoit pas que son Disciple eût le courage de l'attendre: il se trompa dans ses conjectures, car la suite fit voir que, s'il étoit bien informé de la beauté de son esprit, il ne l'étoit point de la force, ou plutôt de son obstination.

Le tems qu'on prit depuis pour lui représenter en quel abîme il s'alloit jeter, s'étant passé inutilement, on choisit un jour pour l'excommunier. Aussitôt qu'il le sceut, il se disposa à la retraite, & bien loin de s'en effrayer, à la bonne heure, dit-il à celui qui en apporta la nouvelle, on ne me force à  
rien



rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'avoit crainit le scandale ; il continua par un blasphême. Mais puisqu'on le veut de la sorte, poursuivis ce jeune téméraire, j'entre avec joye dans le chemin qui m'est ouvert, avec cette consolation que ma sortie sera plus innocente que ne fut celle des premiers Hébreux hors de l'Egypte, quoique ma subsistance ne soit pas mieux fondée que la leur. Je n'emporte rien à personne, & je puis me vanter, quelque injustice qu'on me fasse, qu'on n'a rien à me reprocher.

Le peu d'habitude qu'il avoit depuis quelque tems avec les Juifs, l'obligeant de connoître quelques Chrétiens, il avoit lié amitié avec des personnes d'esprit, qui lui disoient que c'étoit dommage qu'il ne sût ni Grec ni Latin. Quelque versé qu'il fût dans l'Hébreu, dans l'Italien & dans l'Espagnol, sans parler de l'Allemand, du Flamand & du

du Portugais, qui étoient ses langues naturelles, il comprenoit assez de lui-même de quelle importance il lui étoit d'en trouver le moyen. Un maître Allemand lui donna les premiers principes de la langue Latine ; mais il n'avoit point de bien, ni d'amis assez puissant pour se perfectionner. Comme il y pensoit incessamment, & qu'il en parloit en toute rencontre, *Vanden Ende* qui enseignoit avec succès le Grec & le Latin, lui offrit ses soins & sa maison, sans exiger d'autre reconnoissance que de lui aider quelque temps à instruire ses écoliers quand il en seroit devenu capable.

Cet homme, outre la Médecine qu'il professoit, enseignoit encore avec beaucoup de succès & de réputation ; de sorte que les plus riches marchands de la ville lui confierent l'instruction de leurs enfans, avant qu'on eût reconnu qu'il mon-

troit

troit à ses Disciples autre chose que le Latin. Car on découvrit enfin qu'il répandoit dans l'esprit de ses élèves les premières semences de l'Athéisme. C'est un fait que je pourrois prouver, s'il étoit nécessaire, par le témoignage de plusieurs gens d'honneur qui vivent encore, & dont quelques-uns ont rempli la charge d'Ancien dans notre Eglise d'Amsterdam, & en ont fait les fonctions avec édification. Ces bonnes ames ne se lassent point de bénir la mémoire de leurs parens, qui les ont arrachés à temps de l'école de Satan, en les tirant des mains d'un maître si pernicieux & si impie.

*Vanden Ende* avoit une fille unique qui possédoit elle-même la Langue Latine si parfaitement, aussi bien que la musique, qu'elle étoit capable d'instruire les écoliers de son pere en son absence, & de leur donner leçon. Comme *Spinoza* avoit

voit occasion de la voir & de lui parler très-souvent, il en devint amoureux, & il a souvent avoué qu'il avoit eu dessein de l'épouser. Ce n'est pas qu'elle fût des plus belles, ni des mieux faites; mais elle avoit beaucoup d'esprit, de capacité & d'enjouement: & c'est-là ce qui avoit touché le cœur de *Spinoza*, aussi bien que d'un autre Disciple de *Vanden Ende* nommé *Kerkring* natif de Hambourg. Celui-ci s'aperçut bientôt qu'il avoit un rival, & ne manqua pas d'en devenir jaloux: ce qui l'obligea de redoubler ses soins & ses assiduités auprès de la maîtresse. Il le fit avec succès; quoique le présent qu'il avoit fait auparavant à cette fille d'un colier de perles de la valeur de deux ou trois cens pistoles, contribuât sans doute à lui gagner ses bonnes grâces. Elle les lui accorda donc, & lui promit de l'épouser; ce qu'elle exécuta fidèlement

6

après

après que le Sieur *Kerckhof* eut abjuré la Religion Luthérienne dont il faisoit profession , & eut embrassé la Catholique. On peut consulter sur ce sujet le Dictionnaire de M. Bayle Tome 3, Edit. 2. à l'article de Spinoza à la page 2770. aussi bien que le Traité du Docteur *Kerckhof* de *tribus Impostoribus*, Edit. 2. dans la Préface.

A l'égard de *Pandus Endo*, comme il étoit trop connu en Hollande, pour y trouver de l'emploi, il se vit obligé d'en aller chercher ailleurs. Il passa en France où il fit une fin très-malheureuse, après y avoir subsisté quelques années de ce qu'il gagna dans la profession de Medecin. *F. Halma* dans la traduction Flamande de l'Art. de Spinoza, p. 51. rapporte, que *Pandus Endo* ayant été convaincu d'avoir attenté à la Vie de Mr. le Dauphin, fut condamné à être pendu, & exécuté. Cependant quelques autres

autres qui l'ont connu très-particulièrement en France avouent à la vérité cette exécution ; mais ils en rapportent une autre cause. Ils disent que *Vander Ende* avoit tâché de faire soulever les peuples d'une des Provinces de France, qui par ce moyen esperoient rentrer dans la jouissance de leurs anciens Privilèges en quoi il avoit ses vûes de son côté, qu'il songeoit à délivrer les Provinces-Unies de l'oppression où elles étoient alors, en donnant assez d'occupation au Roi de France en son propre País, pour être obligé d'y employer une grande partie de ses forces. Que c'étoit pour faciliter l'exécution de ce dessein qu'on avoit fait équiper quelques vaisseaux, qui cependant arrivoient trop tard. Quoiqu'il en soit, *Vander Ende* fut exécuté ; mais s'il eût été amené à la Vie du Dauphin, il eût apparemment expié son crime d'une autre manière

& par un supplice plus rigoureux.

*Spinoza s'attache à l'étude de la  
Théologie, qu'il quitte pour  
étudier la Physique.*

**A**près avoir bien appris la langue Latine Spinoza se proposa l'étude de la Théologie ; & s'y attacha pendant quelques années. Cependant quoiqu'il eût déjà beaucoup d'esprit & de jugement, l'un & l'autre se fortifioient de jour en jour. De sorte que se trouvant plus de disposition à la recherche des productions & des choses naturelles, il abandonna la Théologie pour s'attacher entièrement à la Physique. Il délibéra long-tems sur le choix qu'il devoit faire d'un maître, dont les Ecrits lui pussent servir de guide dans le dessein où il étoit. Mais enfin les Oeuvres de *Descartes* étant tombées entre ses mains, il les lut avec avidité, & dans

la suite il a souvent déclaré que c'étoit de-là qu'il avoit puisé ce qu'il avoit de connoissance en Philosophie. Il étoit charmé de cette maxime de *Descartes*, qui établit qu'on ne doit jamais rien recevoir pour véritable, qui n'ait été auparavant prouvé par de bonnes & solides raisons. Il en tira cette conséquence, que la doctrine & les principes ridicules des Rabins Juifs ne pouvoient être admis par un homme de bon sens; puisque ces principes sont établis uniquement sur l'autorité des Rabins mêmes, sans que ce qu'il enseignent vienne de Dieu, comme ils le prétendent, mais sans fondement, & sans la moindre apparence de raison.

Il fut dès lors fort réservé avec les Docteurs Juifs, dont il évita le commerce autant qu'il lui fut possible; on le vit rarement dans leurs Synagogues, où il ne se trouvoit que par maniere d'acquit, ce

b 3 . qui



## VIE DE

Le Synagogue Portugaise, il vit  
 et se fit auprès de lui le poignard  
 à la main. Ce qui l'ayant obligé à  
 se retirer les gardes & à s'écarter,  
 à son corps qui porta seulement  
 son habit. Il parut encore  
 avec le poignard sur son coup,  
 et renvoya à son adversaire. Ce-  
 pendant ne s'occupant plus d'au-  
 cune affaire, il se retira à son  
 à la première occasion. Il y eut  
 lors d'ailleurs une grande  
 & ses ennemis furent  
 quelque temps à le chercher  
 du bruit.

Les

que les  
 son po-  
 pour l'en-  
 sans d'

Le

si passée, & déclarée que  
 avoit rompu toute liaison  
 & commerce avec eux. C'est  
 ce dont M. Bayle convient  
 bien que le Docteur *Musens*.  
 Juifs d'Amsterdam qui ont  
 très-bien connu *Spinoza*, m'ont pa-  
 reillement confirmé la vérité de ce  
 fait, ajoutant que c'étoit le vieux  
*Shachiam Abnabb*, Rabin alors de  
 grande réputation parmi eux, qui  
 prononcé publiquement la sen-  
 tence d'excommunication. D'au-  
 tres néanmoins prétendent qu'elle  
 fut prononcée par Morteira même.  
 On assure que ce dernier irrité du  
 pépris que son Disciple faisoit de  
 lui, & de la Loi changea son ami-  
 té en haine, & gouta en le fou-  
 rant le plaisir que les devots ir-  
 trouvent dans la vengeance.  
 communication des Juifs  
 de fort particulier; cepen-  
 pour ne point obmettre ce qui  
 nuire le Lecteur; j'er  
 6 3                      tou

qui les irrita extrêmement contre lui ; car ils ne doutoient point qu'il ne dût bientôt les abandonner, & se faire Chrétien. Cependant, à dire la vérité, il n'a jamais embrassé le Christianisme, ni reçu le saint Baptême ; Et quoiqu'il ait eu de fréquentes conversations depuis sa desertion du Judaïsme avec quelques Sçavans Memmonites, aussi bien qu'avec les personnes les plus éclairées des autres Sectes Chrétiennes, il ne s'est pourtant jamais déclaré pour aucune, & n'en a jamais fait profession.

Le Sieur *François Halma*, dans la *Vie de Spinoza* qu'il a traduite en Flamand rapporte pag. 6. 7. 8. que les Juifs lui offrirent une pension peu de tems avant sa desertion pour l'engager à rester parmi eux, sans discontinuer de se faire voir de tems en tems dans leurs Synagogues. C'est aussi ce que Spinoza lui-même a souvent affirmé au Sieur *Vander*

*Flavio Spinoza* son hôte, aussi bien qu'à d'autres, ajoutant que les Rabbins avoient fixé la pension qu'ils lui destinèrent à 1000 florins ; mais il protestoit ensuite que quand ils lui eussent offert dix fois autant, il n'eût pas accepté leurs offres, ni fréquenté leurs assemblées par un semblable motif ; parce qu'il n'étoit pas hypocrite, & qu'il ne recherchoit que la vérité.

Monsieur *Boyle* rapporte encore, qu'il lui arriva un jour d'être attaqué par un Juif au sortir de la Comédie, qu'il en reçut un coup de couteau au visage ; & quoique la playe ne fût pas dangereuse, *Spinoza* voyoit pourtant que le dessein du Juif avoit été de le tuer. Mais l'hôte de *Spinoza* ; aussi bien que la femme qui tous deux vivent encore, m'ont rapporté ce fait tout autrement. Ils le tiennent de la bouche de *Spinoza* même, qui leur a souvent raconté qu'un jour sortant de la

de voir qu'ils n'avoient pas envie de s'en dessaisir, ni de la communiquer à personne.

Il m'est arrivé ici à la Haye de demander un jour à un Sçavant Juif, quel étoit le formulaire dont on se servoit pour interdire ou excommunier un Apostat. J'en eus pour réponse, qu'on le pouvoit lire dans les écrits de *Maimonides*, au Traité *Hilchoth Houlmud Thorab*, Chap. 7. vers. 2. & qu'il étoit conçu en peu de paroles. Cependant c'est le sentiment commun des Interpretes de l'Ecriture, qu'il y avoit trois sortes d'excommunication parmi les anciens Juifs, quoique ce sentiment ne soit pas suivi par le Sçavant *Jean Seldenus*, qui n'en établit que deux dans son Traité du Sanhedrin des anciens Hébreux liv. 1. chap. 7. pag. 64. Ils nommoient *Niddas* la première espece d'excommunication qu'ils partageoient en deux branches.

2.

0

ou

on séparoit le coupable, & on lui fermoit l'entrée de la Synagogue pour une semaine, après lui avoir fait auparavant une sévère réprimande, & l'avoir fortement exhorté à se repentir & à se mettre en état d'obtenir le pardon de sa faute. A quoi n'ayant pas satisfait, on lui donnoit encore trente jours ou un mois pour rentrer en lui-même.

Pendant ce temps-là il lui étoit défendu d'approcher personne plus près de huit, ou dix pas; & personne n'osoit non plus avoir aucun commerce avec lui, excepté ceux qui lui apportoit à boire & à manger; Et cette interdiction étoit nommée l'Excommunication mineure. Mr. *Hofman* dans son *Lexicon* Tom. 2. p. 213. ajoute qu'il étoit défendu à un chacun de boire & manger avec un tel homme, ou de se laver dans un même bain. Qu'il pouvoit cependant,

dant, s'il vouloit, se trouver aux assemblées pour y écouter seulement, & pour s'instruire. Mais si pendant ce terme d'un mois il lui naissoit un fils, on lui refusoit la circoncision ; Et si cet enfant venoit à mourir, il n'étoit pas permis de le pleurer, ni d'en témoigner aucun deuil ; au contraire pour marque d'une éternelle infamie, ils couvroient d'un monceau de pierres le lieu où il étoit inhumé, ou bien ils y rouloient une seule pierre extrêmement grosse dont ce même lieu étoit couvert.

La seconde espèce d'interdiction ou Excommunication étoit appelée *Herim* ou *Cherem*. C'étoit un bannissement de la Synagogue accompagné d'horribles malédictions prises pour la plupart du Deutéronome Chap. 28. C'est là le sentiment du Docteur Diller, qu'il explique au long au 2. Tom. *Disp. Re. & Philolog.* pag. 154.

Sc2-

Scavant *Lévesque* sur la première Epître aux Corinth. 5. 5. au 2. Tom. de ses Oeuvres pag. 890. enseigne que cette interdiction, ou bannissement étoit mise autrefois en usage, lorsque le terme de trente jours expiré, le coupable ne se présentoit point pour reconnoître sa faute; Et c'est-là, selon son sentiment, la seconde branche de l'interdiction ou excommunication mineure. Les malédictions qui y étoient inferées étoient tirées de la loy de Moïse, & elles étoient prononcées solennellement contre le coupable en présence des Juifs dans une de leurs assemblées publiques. On allumoit alors des cierges ou chandelles qui brûloient pendant tout le temps que duroit la Lecture de la Sentence d'excommunication, laquelle étant finie, le Rabin éteignoit les cierges, pour marquer par-là que ce malheureux homme étoit abandonné à son sens répro-

prom-



prouvé & entièrement privé de la lumière divine. Après une pareille interdiction, il n'étoit pas permis au coupable de se trouver aux assemblées même pour s'instruire & pour écouter. Cependant, on lui donnoit encore un nouveau délai d'un mois, qui s'étendoit ensuite jusqu'à deux & trois, dans l'espérance qu'il pourroit rentrer en lui-même, & demander pardon de ses fautes; mais lorsqu'il n'en vouloit rien faire, on fulminoit enfin la troisième & dernière excommunication.

C'est cette troisième sorte d'excommunication qu'ils appelloient *Schammatha*. C'étoit une interdiction, ou bannissement de leurs assemblées ou Synagogues, sans espérance d'y pouvoir jamais rentrer. C'étoit aussi ce qu'ils appelloient d'un nom particulier leur *grand Anathème*, ou bannissement. Quand les Rabins le publioient dans l'Assemblée, ils avoient dans  
les

les premiers temps accoutumé de sonner du cor, pour répandre ainsi une plus grande terreur dans l'esprit des assistans. Par cette excommunication le criminel étoit privé de toute aide & assistance de la part des hommes, aussi bien que des secours de la grace & de la miséricorde de Dieu, abandonné à ses jugemens les plus sévères & livré pour jamais à une ruine & une condamnation inévitable. Plusieurs estiment que cette excommunication est la même que celle dont il est fait mention en la première Epître aux Corinth. Ch. 16. v. 22. où l'Apôtre la nomme *Maranatha*. Voici le passage; *s'il y a quelqu'un qui n'aime pas le Seigneur Jesus, qu'il soit Anathème Marahan Motha, ou Maranatha*, c'est-à-dire, qu'il soit anathème, ou excommunié à jamais, ou, suivant l'explication de quelques autres, le Seigneur vient, à sçavoir pour juger cet

ex-

excommunié & le punir. Les Juifs avancent que le Bienheureux Ezechiel est l'Auteur de cette excommunication, & que c'est de lui qu'ils la tiennent, & qu'elle a passé jusqu'à eux par une Tradition certaine & incontestable.

A l'égard des raisons pour lesquelles quelqu'un pouvoit être excommunié, les Docteurs Juifs en apportent deux principales, suivant le témoignage de Lightfoot au lieu même que nous avons cité; sçavoir pour dettes, ou à cause d'une vie Libertine & Epicurienne.

On étoit excommunié pour dettes, lorsque le Débiteur condamné par le Juge à payer, refusoit cependant de satisfaire ses créanciers. On l'étoit pareillement pour mener une vie Licentieuse & Epicurienne, quand on étoit convaincu d'être blasphémateur, idoletre, violeur du Sabbath, ou deserteur de la Religion & du service de Dieu.

Car

Car au Traité du Talmud Sanhedrin folio 99. Un Epicurien est défini un homme qui n'a que du mépris pour la parole de Dieu, & pour les enseignemens des Sages, qui les tourne en ridicule, & qui ne se sert de sa langue que pour proférer des choses mauvaises contre la Majesté Divine.

Ils n'accordoient aucun délai à un tel homme. Il en courroit l'excommunication qu'on fulminoit aussi-tôt contre lui. D'abord il étoit nommé & cité le premier jour de la Semaine, par le Portier de la Synagogue. Et comme il refusoit ordinairement de comparoitre, celui qui l'avoit cité en faisoit publiquement son rapport en ces termes : *J'ai, par ordre du Directeur de l'Ecole, cité N. N. qui n'a pas répondu à la citation, ni voulu comparoitre.* On procédoit alors par écrit à la Sentence d'excommunication, qui étoit après signifiée au  
cri-

criminel, & servoit d'Acte d'Interdiction ou bannissement, dont chacun pouvoit tirer copie en payant. Mais s'il arrivoit qu'il comparût, & qu'il persévérât néanmoins dans ses sentimens avec opiniâtreté, son Excommunication lui étoit seulement prononcée de bouche, à quoi les assistans joignoient encore l'affront de le bafouer & de le montrer au doigt.

Outre ces deux causes d'excommunication, le Sçavant *Lightfoot* en rapporte encore vingt quatre autres, tirées des écrits des anciens Juifs; mais ce qu'il dit sur ce sujet nous mèneroit trop loin, & est d'une trop grande étendue pour être inséré ici.

Enfin à l'égard du formulaire dont ils usoient dans les sentences d'Excommunication publiées de bouche, ou exprimées par écrit; voici ce qu'en dit le Docteur *Selden* au lieu déjà cité pag. 59. & qu'il

qu'il a tiré des écrits de *Maimonides*. On anonçoit premièrement le crime de l'accusé, ou ce qui avoit donné lieu à la poursuite qu'on faisoit contre lui, à quoi on joignoit ensuite ces malédictions conçues en peu de paroles. *Cet homme N. N. soit excommunié de l'excommunication Niddai, Cherem ou Schammata; qu'il soit séparé, ou entièrement extirpé du milieu de nous.*

*Spinoza* s'étant séparé ouvertement des Juifs, dont il avoit auparavant irrité les Docteurs, en découvrant leur ignorance & leurs fourberies ridicules, on ne doit pas s'étonner s'ils le firent passer pour un blasphémateur, un ennemi de la Loi de Dieu, & un Apostat, qui s'étoit retiré du milieu d'eux pour se jeter entre les Infidèles; Et il ne faut pas douter qu'ils n'yent fulminé contre lui la plus terrible des Excommunications.

C'est

C'est aussi ce qui m'a été confirmé par un Sçavant Juif, qui m'a assuré qu'au cas que *Spinoza* ait été excommunié, c'étoit certainement l'Anathême *Schammata*, qu'on avoit prononcé contre lui. Mais *Spinoza* n'étant pas présent à cette cérémonie, on mit par écrit la sentence d'excommunication, dont copie lui fut signifiée. Il protesta contre cet acte d'excommunication, & y fit une réponse en Espagnol qui fut adressée aux Rabins, & qu'ils reçurent, comme nous le marquerons dans la suite.

*Spinoza apprend au métier,  
ou art méchanique.*

**L**A Loi & les Anciens Docteurs Juifs marquent expressément qu'il ne suffit pas d'être Sçavant; mais qu'on doit de plus s'exercer dans quelque art méchanique ou profession, pour s'en pouvoir aider

des à tout événement, & y gagner de quoi subsister. C'est ce que que dit positivement *Rabban Gamaliel* dans le *Traité du Talmud* *Pirke* *Avot* Ch. 2. où il enseigne que l'étude de la Loi est quelque chose de bien desirable, lors qu'on y joint une profession, ou quelque art mécanique; car, dit-il, l'application continuelle à ces deux exercices, fait qu'on n'en a point pour faire le mal, & qu'on l'oublie; Et tout Sçavant qui ne s'est pas soucié d'apprendre quelque profession, devient à la fin un homme dissipé & déréglé en ses mœurs. Et le *Rabin Jéhuda* ajoute que tout homme qui ne fait pas apprendre un métier à ses enfans, fait la même chose que s'il les instruisoit à devenir voleurs de grand chemin.

*Spinoza* Sçavant dans la Loi & dans les coutumes des anciens, n'ignoroit pas ces maximes, & ne les



les oublia pas tout excommunié , qu'il étoit par les Juifs. Comme elles sont sages & raisonnables , il en fit son profit , & apprit un art mécanique avant d'embrasser une vie tranquille & retirée , comme il y étoit résolu. Il apprit donc à faire des verres pour des lunettes d'approche & pour d'autres usages , & il y réussit si parfaitement , qu'on s'adressoit de tous côtez à lui pour en acheter , ce qui lui fournit suffisamment de quoi vivre & s'entretenir. On en trouva dans son cabinet après sa mort encore un bon nombre qu'il avoit polis ; & ils furent vendus assez cher , comme on le peut justifier par le registre du Crieur public , qui assista à son inventaire & à la vente de ses meubles.

Après s'être perfectionné dans cet art , il s'attacha au dessein qu'il apprit de lui-même ; & il réussissoit bien à faire un portrait avec  
de

de l'encre , ou du craions. J'ai entre les mains un livre entier de semblables portraits où l'on en trouve de plusieurs personnes distinguées qui lui étoient connues, ou qui avoient eu occasion de lui faire visite. Parmi ces portraits je trouve à la 4<sup>e</sup>. feuille un pêcheur dessiné en chemise , avec un filet sur l'épaule droite , tout à fait semblable pour l'attitude au fameux Chef des Rebelles de Naples Masfanielle , comme il est représenté dans l'Histoire & en taille douce. A l'occasion de ce dessein je ne dois pas omettre que le Sieur *Vander Spyck* chez qui *Spinosza* logeoit lors qu'il est mort, m'a assuré que ce crayon , ou portrait ressembloit parfaitement bien à *Spinosza*, & que c'étoit assurément d'après lui-même qu'il l'avoit tiré. Il n'est pas nécessaire de faire mention des personnes distinguées, dont les portraits crayonnez se trouvent pareil-

c

lement

lement dans ce livre parmi ses autres desseins. De cette maniere il pouvoit fournir à ses necessitez du travail de ses mains, & s'attacher à l'étude, comme il avoit resolu.

*Spinoza* qui avoit trouvé un azile chez *Vanden Ende*, où il se croyoit à couvert des insultes des Juifs, ne pensoit plus qu'à s'avancer dans les sciences humaines, ou avec un génie excellent il fit en fort peu de temps un progrès très-considerable. Cependant les Juifs troublez d'avoir manqué leur coup, & que celui qu'ils vouloient perdre fût hors de leur puissance, lui imposèrent le crime d'impiété dont ils n'avoient pu le convaincre personnellement. Quand je cite les Juifs en general, je parle de *Morteira* & de ses Collegues; tant il est vrai que ceux qui vivent de l'autel ne pardonnent jamais. S'être foustrait à leur jurisdiction & subsister sans leur secours, c'étoient deux

deux crimes qui leur sembloient irrémissibles. Morreira sur-tout ne pouvoit souffrir que son Disciple & lui demeurassent dans une même Ville, après l'affront qu'il croyoit avoir reçu de lui. Mais comment l'en chasser? Il n'étoit pas Chef de de la Ville, comme il l'étoit de la Synagogue. Cependant sa malice devint si active & si puissante à l'ombre d'un faux zèle, que ce vieillard en vint à bout, & voici comment il s'y prit. Il se fait escorter par un Rabin de même caractère, & va trouver les Magistrats d'Amsterdam auxquels il représente que, si l'on avoit excommunié Spinoza, ce n'étoit pas pour des raisons communes, mais pour des blasphèmes enéorables contre Moysé & contre Dieu. Il exagéra le crime par toutes les raisons qu'une fautive haine suggère à une ame dévote qui ne veut aucune réconciliation, & demanda pour con-

clusion que l'accusé fût banni d'Amsterdam. A considerer le zèle extraordinaire du Rabin, & avec quel empressement il déclaroit contre son Disciple, il étoit aisé de juger que c'étoit moins un zèle religieux qu'une secrète rage qui le pouffoit à se vanger. Aussi les Juges de cette illustre Ville qui s'en apperçurent, chercherent à éluder leurs plaintes, & les renvoyèrent aux Ministres Reformez : Ceux-ci les ayant examinées, s'y trouverent embarrassés. De la façon que l'accusé se défendoit, ils n'y remarquoient rien d'impie. D'autre côté, l'accusateur étoit Rabin, & le rang qu'il tenoit les faisoit souvenir du leur. Tout bien considéré, ils ne pouvoient absoudre un homme que leurs semblables vouloient perdre, sans outrager le ministere ; Et cette raison leur fit donner leur conclusion en faveur du Rabin, de sorte que les

Ma<sub>2</sub>

Magistrats qui n'osoient pas les dédire, pour maintenir l'ordre & la subordination à l'autorité supérieure, condamnerent l'accusé à un exil de quelques mois.

Par ce moyen le Rabinisme fut vengé. C'étoit moins cependant par l'intention directe des Juges, que pour se délivrer des importunités des plus fâcheux de tous les hommes.

Cet Arrêt seconda l'envie qu'avoit Spinoza de quitter Amsterdam. Ayant appris des sciences humaines ce qu'un Philosophe en doit sçavoir, il pensoit à se dégager de la foule d'une grande Ville, lors qu'on le vint inquiéter. Ainsi ce ne fut pas la persécution qui l'en chassa, mais l'amour de la solitude, dans le silence de laquelle il croyoit trouver la vérité.

Cette forte passion qui lui donnoit peu de relâche lui fit quitter avec joye sa patrie pour se retirer chez

un homme de la connoissance qui demouroit sur la route d'Amsterdam à Auverkerke. Il y passa le temps à étudier & à travailler ses verres. Lorsqu'ils étoient polis, ses amis avoient soin de les envoyer prendre chez lui, de les vendre, & de lui en faire tenir l'argent.

*Spinoza va demeurer à Rhynsbourg, ensuite à Worburg, & enfin à la Haye.*

L'An 1664. *Spinoza* partit de ce lieu pour se retirer à Rhynsbourg proche de Leyde. Là éloigné de tous les obstacles qu'il ne pouvoit vaincre que par la fuite, il s'adonna entièrement à la Philosophie. Comme il y avoit peu d'Auteurs qui fussent de son goût, il eut recours à ses propres meditations, étant résolu d'éprouver jusqu'où elles pourroient s'étendre : en quoi il a donné une si haute idée de

de la grandeur de son génie, qu'il y a peu de personnes qui ayent pénétré si avant que lui dans les matieres qu'il a traitées. Il fut peu dans cette retraite, parce que, malgré les précautions qu'il prenoit pour éviter tout commerce avec ses amis, on ne laissoit pas de l'y aller voir de temps en temps, & jamais on ne le quittoit qu'avec peine.

La plupart de ces amis qui étoient Cartésiens lui propofoient des difficultez qu'ils prétendoient ne se pouvoir résoudre que par les principes de leur maître, *Spinoza* les defabusa d'une erreur où ils étoient alors, & les satisfit par des raisons tout opposées. Mais jusqu'où ne va point la force des préjuges ! Ces amis retournent chez eux manquerent à se faire affommer, en publiant que M. Descartes n'étoit pas le seul Philosophe qui mérita d'être suivi. La plu-



part des Ministres Réformez pré-occupez alors de la doctrine de ce grand homme, & jaloux du droit que croyent avoir ces sortes de gens de se prétendre infailibles dans leur choix, crient contre un bruit qui les offense, & n'oublient rien de ce qu'ils savent pour l'éteindre dans sa source. Mais quoiqu'ils fissent, le mal croissoit de sorte qu'on étoit sur le point de voir une guerre civile dans l'empire des Lettres, lors qu'il fut arrêté qu'on prieroit notre Philosophe de s'expliquer ouvertement à l'égard de M. Descartes. *Spinoza* qui ne demandoit que la paix donna volontiers à ce travail quelques heures de son loisir, & fit Imprimer l'An 1664. son Abregé des Méditations de M. Descartes.

Dans cet Ouvrage il prouve Géométriquement les deux premières parties des principes de M. Descartes, dont il rend raison dans la

la Preface par la plume d'un de ses amis. Mais quoiqu'il ait pu dire à l'avantage de ce célèbre Auteur, les partisans de ce grand homme étant accusez d'Athéisme, ont fait depuis tout ce qu'ils ont pu pour faire tomber la tempête sur notre Philosophe. Cette persécution dura autant que la Vie de Spinoza, & bien loin de l'ébranler, elle le fortifia dans l'étude & dans le travail qu'il avoit embrassé.

Il imputoit la pluspart des vices des hommes aux erreurs de l'entendement, & de peur d'y tomber, il s'enfonça plus avant dans la solitude. Il quitta donc le lieu où il étoit pour aller à Woorburgt à une lieue de la Haye, où il crut être plus en repos: cet fut l'An 1665.

Les vrais Sçavans qui le trouvoient à redire sitôt qu'ils ne le voyoient plus, ne mirent guères à le deterrer & à l'accabler de leurs visites dans ce dernier Village,

comme ils avoient fait dans le premier. Lui, qui n'étoit pas insensible à l'amitié des gens de bien, ceda à l'instance qu'ils lui firent après trois ou quatre ans de séjour, de quitter la campagne pour quelque ville où ils pussent le voir avec moins de difficulté. Il s'habituva donc à la Haye, qu'il préféra à Amsterdam, à cause que l'air y est plus sain, & il y demeura constamment le reste de sa vie. Pendant sa demeure à Rhynsbourg, il s'étoit fait un grand nombre d'amis à la Haye tous gens distingués par leur condition, ou par les emplois qu'ils avoient dans le gouvernement, ou à l'Armée. Ils se trouvoient volontiers en sa Campagne, & prenoient beaucoup de plaisir à l'entendre discourir. Ce fut à leur prière qu'il s'établit enfin & se fixa à la Haye, où il demeura d'abord en pension sur le *Veerbaay* chez la Veuve *Van Kolder*, dans la même mai-

maison où je suis logé à présent. La chambre où j'étudie, à l'extrémité de la maison sur le derrière au second étage, est la même où il couchoit, & où il s'occupoit à l'étude & à son travail. Il s'y faisoit souvent apporter à manger & y passoit deux & trois jours sans voir personne. Mais s'étant apperçu qu'il dépensoit un peu trop dans sa pension, il loua sur le Pavilioengracht derrière ma maison, une chambre chez le Sieur *Henri Vander Spye* dont nous avons souvent parlé, & prit soin lui-même de se fournir ce qui lui étoit nécessaire pour le boire & pour le manger, & il y vécut à sa fantaisie d'une manière fort retirée.

D'abord il n'y fut visité que d'un petit nombre d'amis qui en usoient modérément; mais cet aimable lieu n'étant jamais sans voyageurs, qui cherchent à voir ce qui mérite d'être vu, les plus intelli-

gens d'entre eux , de quelque qualité qu'ils fussent , auroient cru perdre leur voyage , s'ils ne lui avoient rendu visite. Et comme les effets répondoient à la renommée , il n'y a point eu de sçavant qui ne lui ait écrit pour être éclairci de ses doutes , témoin ce grand nombre de lettres qui font partie du Livre qu'on a imprimé après sa mort.

Mais tant de visites qu'il recevoit , tant de réponses qu'il avoit à faire aux sçavans qui lui écrivoient de toutes parts , & ses Ouvrages singuliers qui font aujourd'hui nôtre étonnement , n'occupoient pas suffisamment son esprit. Il employoit tous les jours quelques heures de son tems à préparer des verres pour des microscopes & des télescopes , en quoi il excelloit de sorte que , si la mort ne l'eût prévenu , il est à croire qu'il eût découvert les plus beaux secrets de l'Optique. Il

Il étoit si attaché à l'étude, que, bien qu'il eût une santé fort languissante & qui avoit besoin de relâche, il en prenoit néanmoins si peu, qu'il a été trois mois entiers sans sortir de sa maison. Après avoir pris tant de peine à rectifier son entendement, il ne faut pas s'étonner si tout ce qu'il a mis au jour est d'un caractère si peu commun. Avant lui la Sainte Ecriture n'avoit pas été examinée avec tout le soin qu'elle demande. Il se mit le premier à en parler d'une manière qui lui est propre dans son Traité de Theologie Politique; & il est certain que jamais homme n'a possédé si bien que lui les Antiquitez Judaïques.

*Il étoit fort sobre & fort ménager.*

**I**L est presque incroyable combien il a été sobre & bon ménager pendant ce tems-là. Ce n'est

pas qu'il fût réduit à une si grande pauvreté, qu'il n'eût pu faire plus de dépense s'il l'eût voulu, assez de gens lui offroient leur bourse & toute sorte d'affistance : mais il étoit naturellement sobre & facile à contenter; & il ne vouloit pas avoir la réputation d'avoir vécu, même une seule fois, aux dépens d'autrui. Ce que j'avance de sa sobriété & de son économie, se peut justifier par différens petits comptes qui se sont rencontrés parmi les papiers qu'il a laissés. On y trouve qu'il a vécu un jour entier d'une soupe au lait accommodée avec du beurre, ce qui lui revenoit à trois sols, & d'un pot de biere d'un sou & demi; un autre jour il n'a mangé que du gruau apprêté avec des raisins & du beurre, & ce plat lui avoit coûté quatre sols & demi. Dans ces mêmes comptes il n'est fait mention que de deux demi pintes de vin tout au plus par mois. Et quoi-  
qu'on

qu'on l'invitât souvent à manger, il aimoit pourtant mieux vivre de ce qu'il avoit chez lui, quelque peu qu'il y trouvât, que de se trouver à une bonne table aux dépens d'un autre.

C'est ainsi qu'il a passé le reste de sa vie chez son dernier hôte, pendant plus de cinq ans & demi. Il avoit grand soin d'ajuster ses comptes tous les quartiers, ce qu'il faisoit, afin de ne dépenser justement ni plus ni moins que ce qu'il avoit à dépenser chaque année. Et il lui est arrivé quelquefois de dire à ceux du logis, qu'il étoit comme le serpent, qui forme un cercle la queue dans la bouche, pour leur marquer qu'il ne lui restoit rien de ce qu'il avoit pu gagner pendant l'année. Il ajoutoit que ce n'étoit pas son dessein de rien amasser, que ce qui seroit nécessaire pour le faire enterrer avec bienséance; & que, comme ses parents ne lui avoient  
rien



rien laissé, ses proches & ses héritiers ne devoient pas s'attendre non plus de profiter beaucoup de sa succession.

*Sa Personne , & sa maniere de  
s'habiller.*

**A**L'égard de sa personne, de sa taille, & des traits de son visage, il y a encore bien des gens à la Haye qui l'ont vû & connu particulièrement. Il étoit de moyenne taille, il avoit les traits du visage bien proportionnez, la peau un peu brune, les cheveux frisez & noirs, & les sourcils longs & de même couleur, de sorte qu'à sa mine on le reconnoissoit aisément pour être descendu de Juifs Portugais. Pour ce qui est de ses habits, il en prenoit fort peu de soin, & ils n'étoient pas meilleurs que ceux du plus simple bourgeois. **Un Conseiller d'Etat des plus con-**  
**fide-**

fiderables l'étant allé voir, le trouva en robe de chambre fort mal propre; ce qui donna occasion au Conseiller de lui faire quelques reproches, & de lui en offrir une autre. *Spinoza* lui répondit qu'un homme n'en valoit pas mieux, pour avoir une plus belle robe. *Il est contre le bon sens, ajouta-t-il, de mettre une enveloppe précieuse à des choses de néant, ou de peu de valeur.*

Mais n'en déplaise à ce fameux Philosophe, c'étoit là un de ses Sophismes; car quelque précieux que soit un habit, il est toujours pour la valeur fort au dessous du corps auquel il sert de couverture. Ce n'est point à dire pour cela qu'il faille avoir toujours des habits de grand prix; il faut suivre son âge & sa condition: mais dans l'un & dans l'autre il faut observer une propreté sage & bien entenduë.

La réponse de *Spinoza* étoit même

me en cette occasion contraire à la pratique ordinaire. Voici ce qu'un de ses amis marque dans une vie particulière qu'il a fait de ce Philosophe : *Il étoit , dit-il , extrêmement propre , & ne sortoit jamais qu'il ne parût en ses habits , ce qui distingue d'ordinaire l'honnête homme du pédant. Ce n'est pas , disoit lui même Spinoza , cet air mal propre & négligé qui nous rend sçavans ; au contraire , poursuivoit-il , cette négligence affectée est la marque d'une ame basse , où la sagesse ne réside point , & où les sciences ne peuvent trouver qu'impureté & corruption.*

*Ses manieres , sa conversation & son desintéressement.*

**A**U reste si la maniere de vivre étoit fort réglée, la conversation n'étoit pas moins douce & paisible. Il sçavoit admirablement bien être le maître de ses passions.

sions. On ne l'a jamais vu ni fort triste, ni fort joyeux. Il sçavoit se posséder dans sa colere; & dans les déplaisirs qui lui survenoient, il n'en paroissoit rien au dehors; au moins s'il lui arrivoit de témoigner son chagrin par quelque geste, ou par quelques paroles, il ne manquoit pas de se retirer aussitôt, pour ne rien faire qui fût contre la bienséance. Il étoit d'ailleurs fort affable & d'un commerce aisé; parloit souvent à son hôtesse, particulièrement dans le temps de ses couches, & à ceux du logis, lorsqu'il leur survenoit quelque affliction, ou quelque maladie: il ne manquoit point alors de les consoler & de les exhorter de souffrir avec patience des maux qui étoient comme un partage que Dieu leur avoit assigné. Il avertissoit les enfans d'assister souvent à l'Eglise au Service Divin, & leur enseignoit combien ils devoient être obéissans  
&

& soumis à leurs parens. Lorsque les gens du logis revenoient du Sermon , il leur demandoit souvent quel profit ils y avoient fait , & ce qu'ils en avoient retenu pour leur édification. Il avoit une grande estime pour mon prédécesseur le Docteur *Cordes*, qui étoit un homme Sçavant , d'un bon naturel , & d'une vie exemplaire ; ce qui donnoit occasion à *Spinoza* d'en faire souvent l'éloge. Il alloit même quelquefois l'entendre prêcher , & faisoit état sur-tout de la manière savante dont il expliquoit l'Ecriture , & des applications solides qu'il en faisoit. Il avertissoit en même tems son hôte & ceux de la maison , de ne manquer jamais aucune prédication d'un si habile homme.

Il arriva que son hôtesse lui demanda un jour si c'étoit son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la Religion dont elle faisoit profession ; à quoi il répondit , *Votre Reli-*

*Religion est bonne, vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paisible & tranquille.*

Pendant qu'il restoit au logis, il n'étoit incommode à personne, il y passoit la meilleure partie de son tems tranquillement dans sa chambre. Lors qu'il lui arrivoit de se trouver fatigué pour s'être trop attaché à ses méditations Philosophiques, il descendoit pour se délasser, & parloit à ceux du logis de tout ce qui pouvoit servir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles. Il se divertissoit aussi quelquefois à fumer une pipe de tabac; ou bien, lorsqu'il vouloit se relâcher l'esprit un peu plus longtems, il cherchoit des araignées qu'il faisoit battre ensemble, ou des mouches qu'il jettoit dans la toile d'araignée, & regardoit en-  
suite

suite cette bataille avec tant de plaisir , qu'il en éclatoit quelquefois de rire. Il observoit aussi avec le microscope les différentes parties des plus petits insectes , d'où il tiroit après les conséquences qui lui sembloient le mieux convenir à ses découvertes.

Au reste ils n'aimoit nullement l'argent, comme nous l'avons dit, & il étoit fort content d'avoir, au jour la journée, ce qui lui étoit nécessaire pour sa nourriture & pour son entretien. *Simon de Vries* d'Amsterdam, qui marque beaucoup d'attachement pour lui dans la 26. Lettre, & qui l'appelle en même tems son très-fidèle ami, *Amico integerrime*, lui fit un jour présent d'une somme de deux mille florins, pour le mettre en état de vivre un peu plus à son aise; mais *Spinoza*, en présence de son hôte, s'excusa civilement de recevoir cet argent, sous prétexte qu'il n'avoit besoin de

de rien , & que tant d'argent, s'il le recevoit, le détourneroit infailiblement de ses études & de ses occupations.

Le même *Simon de Vries* approchant de sa fin, & se voyant sans femme & sans enfans, vouloit faire son testament, & l'instituer héritier de tous ses biens; mais *Spinoza* n'y voulut jamais consentir, & remontra à son ami, qu'il ne devoit pas songer à laisser ses biens à d'autres qu'à son frere qui demeureroit à *Schiedam*, puisqu'il étoit le plus proche de ses parens, & devoit être naturellement son héritier.

Ceci fut exécuté comme il l'avoit proposé; cependant ce fut à condition que le frere de *Simon de Vries* feroit à *Spinoza* une pension viagere qui suffiroit pour sa subsistance; & cette clause fut aussi fidèlement exécutée. Mais ce qu'il y a de particulier, c'est qu'en conséquence on offrit à *Spinoza* une pen-



pension de 500. florins, qu'il n'accepta pas, parce qu'il la trouvoit trop considerable, de sorte qu'il la reduisit à 300. Cette pension lui fut payée régulièrement pendant sa vie, & après sa mort le même *de Kries* de Schiedam eut soin de faire encore payer au Sieur *Vander Spyck* ce qui pouvoit lui être dû par *Spinoza*, comme il paroît par la Lettre de *Jean Rienvertx* Imprimeur de la Ville d'Amsterdam employé dans cette commission : elle est datée du 6 Mars 1678. & adressée à *Vander Spyck* même.

On peut encore juger du desintéressement de *Spinoza*, par ce qui se passa après la mort de son pere. Il s'agissoit de partager la succession entre les sœurs & lui, à quoi il les avoit fait condamner par justice, quoi qu'elles eussent mis tout en pratique pour l'en exclure. Cependant quand il fut question de faire le partage, il leur abandonna tout,

tout, & ne réserva pour son usage qu'un seul lit, qui étoit à la vérité fort bon.

La conduite qu'il tint après la mort fatale de M. de Witt est une nouvelle preuve de son desintéressement. Cet Illustre Ministre lui avoit assuré une pension de deux cens florins; il montra le seing de son Mécène aux héritiers de M. de Witt, qui faisoient difficulté de la lui continuer. *Spinoza* le leur remit entre les mains avec autant de tranquillité, que s'il avoit eu d'ailleurs des fonds considérables. Cette maniere desintéressée les fit rentrer en eux-mêmes, & lui accorderent avec joye ce qu'ils venoient de lui refuser.

*Il est connu de plusieurs personnes de grande consideration.*

**S***pinosa* n'eut pas plutôt publié quelques-uns de ses Ouvrages, qu'il

qu'il se fit un grand nom dans le monde , parmi les personnes les plus distinguées , qui le regardoient comme un esprit supérieur & comme un grand Philosophe. Mr. ~~Stump~~ Lieutenant Colonel d'un Régiment Suisse au service du Roi de France , étoit à Utrecht en 1673. Il avoit été auparavant Ministre de la Savoye à Londres , dans les troubles d'Angleterre au temps de Cromwel ; il devint dans la suite Brigadier , & se fut en faisant les fonctions de cette charge , qu'il fut tué à la Bataille de ~~Stonkerke~~. Pendant qu'il étoit à Utrecht il fit un livre qu'il intitula , *La Religion des Hollandais* , où il reproche entre autres choses aux Théologiens Réformez qu'ils avoient vû imprimer sous leurs yeux en 1670, le Livre qui porte pour titre , *Tractatus Theologico-Politicus* , dont Spinoza se déclare l'Auteur en sa 19<sup>e</sup>. Lettre , sans néanmoins s'être mis en peine

peine de le réfuter ; ou d'y répondre. C'est ce que M. *Stoupe* avançoit. Mais le celebre *Brannius* Professeur dans l'Université de Groningue a fait voir le contraire dans un Livre qu'il fit imprimer pour réfuter celui de M. *Stoupe* ; & en effet tant d'écrits publiez contre ce Traité abominable, mon-  
 trent évidemment que M. *Stoupe*, s'étoit trompé. Ce fut en ce tems-là même qu'il écrivit plusieurs Lettres à *Spinoza*, dont il reçut aussi plusieurs réponses ; & qu'il le pria enfin de vouloir bien se rendre à Utrecht dans un certain temps qu'il lui marqua, M. *Stoupe* avoit d'autant plus d'envie de l'y attirer, que le Prince de Condé qui prenoit alors possession du gouvernement d'Utrecht ; souhaitoit fort de s'entretenir avec *Spinoza* ; & c'é-  
 toit dans cette vue qu'en assuroit que Son Altesse étoit si bien dis-  
 posée de le servir auprès du Roi,

d 2

qu'el-

qu'elle esperoit d'en obtenir aisément une pension pour *Spinoza*, pourvû seulement qu'il pût se résoudre à dédier quelques-uns de ses Ouvrages à Sa Majesté. Il recut cette dépêche accompagnée d'un passeport, & partit peu de tems après l'avoir reçue. Le Sieur *Halmma*, dans la vie de notre Philosophe, qu'il a traduite & extraite du Dictionnaire de M. *Bayle*, rapporte à la pag. 11. qu'il est certain qu'il rendit visite au *Prince de Condé* avec qui il eut divers entretiens pendant plusieurs jours, aussi bien qu'avec plusieurs autres personnes de distinction, particulièrement avec le Lieutenant Colonel *Stoupe*. Mais *Vander Spyck* & sa femme chez qui il étoit logé, & qui vivent encore à présent, m'assurent qu'à son retour il leur dit positivement, qu'il n'avoit pu voir le *Prince de Condé*, qui étoit parti d'Utrecht quelques jours avant qu'il y arrivât; mais que dans les

en-

entretiens qu'il avoit eus avec Mr. *Sroupe*, cet Officier l'avoit assuré qu'il s'employeroit pour lui volontiers, & qu'il ne devoit pas douter d'obtenir, à sa recommandation une pension \* de la libéralité du Roi. Mais que pour lui *Spinoza*, comme il n'avoit pas dessein de rien dédier au Roi de France, il avoit refusé l'offre qu'on lui faisoit, avec toute la civilité dont il étoit capable. Mais *Spinoza* ne quittant jamais la solitude que pour y rentrer bientôt après, un voyage de quelques semaines le tenoit en suspens. Enfin, dit un de ses amis, après quelques remises, on le détermina à se mettre en chemin, pendant quoi un ordre du Roi ayant appelé Monsieur le Prince ail-

\* Le Roi de France donnoit alors des pensions à tous les Sçavans, particulièrement aux Etrangers qui lui presentoient, ou dedioient quelque Ouvrage.

ailleurs, Mr. de Luxembourg qui le receut en son absence, lui fit mille caresses, & l'assura de la bienveillance de Monsieur le Prince.

Cette foule de Courtisans n'étonna pas notre Philosophe. Il avoit une politesse plus approchante de la Cour que d'une ville de commerce à qui il devoit sa naissance, & dont on peut dire qu'il n'avoit ni les vices, ni les défauts. Quoique ce genre de vie fût entièrement opposé à ses maximes & à son goût, il s'y assujettit avec autant de complaisance que les Courtisans même. Monsieur le Prince qui le vouloit voir mandoit souvent qu'il l'attendît.

Les curieux, qui l'aimoient & qui trouvoient toujours en lui quelque nouveau sujet de l'estimer, étoient ravis que Son Altesse l'obligeât de l'attendre : mais après quelques semaines, Monsieur le Prince ayant mandé qu'il ne pou-  
voit

voit retourner à Utrecht, tous les curieux d'entre les François en eurent du chagrin, car notre Philosophe prit en même temps congé d'eux, malgré les offres obligées que lui fit Mr. de Luxembourg.

Après son retour, la populace de la Haye s'émua extraordinairement à son occasion; il en étoit regardé comme un espion, & ils se disoient déjà à l'oreille, qu'il falloit se débarrasser d'un homme si dangereux, qui traitoit sans doute d'affaires d'Etat, dans un commerce si public qu'il entretenoit avec l'Ennemi. L'hôte de Spinoza en fut alarmé, & craignit avec raison, que la canaille ne l'arrachât de sa maison, après l'avoir forcé & peut-être pillé; mais Spinoza le rassura, & le consola le mieux qu'il lui fut possible. *Ne craignez rien, lui dit-il; à mon égard, il m'est aisé de me justifier: assez de gens & des principaux du pais. sçavent bien ce*  
*d q qui*



qui m'a engagé à faire ce voyage. Mais quoiqu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai & irai droit à eux, quand ils devroient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres Messieurs de Witt. Je suis bon Républicain, & n'ai jamais eu en vue que la gloire & l'avantage de l'Etat.

Ce fut en cette même année que l'Electeur Palatin Charles Louis de glorieuse mémoire, informé de la capacité de ce grande Philosophe, voulut l'attirer à *Heidelberg* pour y enseigner la Philosophie, n'ayant sans doute aucune connoissance du venin qu'il tenoit encore caché dans son sein, & qui dans la suite se manifesta plus ouvertement. Son Altesse Electorale donna ordre au célèbre Docteur *Fabricius* Professeur en Théologie, bon Philosophe, & l'un de ses Conseillers, d'en faire la proposition à *Spinoza*. Il lui

lui offroit, au nom de son Prince, avec la Chaire de Philosophie, une liberté très-étendue de raisonner suivant ses principes comme il jugeroit le plus à propos, *cum amplissimâ Philosophandi Libertate*. Mais à cette offre on avoit joint une condition, qui n'accommodoit nullement *Spinoza*. Car quelque étendue que fût la liberté qu'on lui accordoit, il ne devoit aucunement s'en servir au préjudice de la Religion établie par les loix. Et c'est ce qui paroît par la Lettre du Docteur *Fabricius* datée de *Heidelberg* du 16. Février, Voyez. *Spinoza Oper. Posth. Epist. 53. pag. 561.* On trouve dans cette Lettre qu'il y est regalé du Titre de Philosophe très-célèbre, & de génie transcendant. *Philosophus acutissime, ac celeberrime.*

C'étoit-là une mine qu'il éventa aisément, s'il m'est permis d'user de cette expression; il vit la difficulté,

eulx, ou plutôt l'impossibilité où il étoit de raisonner suivant les principes, & de ne rien avancer en même temps qui fût contraire à la Religion établie. Il fut réponse à Mr. Fabricius le 30 Mars 1673. & refusa civilement la Chaire de Philosophie qu'il lui offroit. Il lui manda que l'instruction de la jeunesse feroit un obstacle à ses propres études, & que jamais il n'avoit eu la pensée d'embrasser une semblable profession. Mais ceci n'est qu'un prétexte, & il découvre assez ce qu'il a dans l'ame, par les paroles suivantes. De plus, je fais reflexion, dit-il au Docteur, que vous ne me marquez point dans quel-les bornes doit être renfermée cette liberté d'expliquer mes sentimens, pour ne pas offenser la Religion.

„ COGITO deinde me negare  
 „ quodammodo libertas illa Phi-  
 „ losophandi interdicti debere, ne  
 „ videtur publicè Aristotelis Reli-  
 „ gionem

*non gnamus perturbare velle. Voyez  
les Oeuvres Posthumes pag. 563.  
Epist. 54.*

*Caractere d'esprit & de coeur de  
Spinoza.*

**S** P I N O Z A n'ayant point eu de sante parfaite pendant tout le cours de sa vie, il avoit appris à souffrir dès sa tendre jeunesse; aussi jamais homme n'entendit-il mieux cette science si rare, mais cependant si necessaire. Il ne cherchoit de consolation que dans lui-même, & s'il étoit sensible à quelque douleur, c'étoit à la douleur d'autrui. Croire le mal moins rude, quand il nous est commun avec plusieurs autres personnes, c'est, disoit-il, une grande marque d'ignorance, & c'est avoir bien peu de bon sens que de mettre les peines communes au nombre des consolations. C'est dans cet esprit qu'il versa des larmes lorsqu'il vit

ses concitoyens déchirer , dans le célèbre Mr. de Wirt , leur pere commun ; Et quoiqu'il sçût mieux qu'homme du monde de quoi les hommes sont capables , il ne laissa pas de frémir à ce cruel spectacle. D'un côté , il voyoit commettre un parricide sans exemple , & une ingratitude extrême ; d'un autre il se voyoit privé d'un illustre Mécene & du seul appui qui lui restoit. C'en étoit trop pour terrasser une ame commune ; mais un cœur comme le sien , accoutumé à vaincre les troubles intérieurs , n'avoit garde de succomber. Comme il se possédoit toujours , il se vit bientôt au-dessus de ce redoutable accident ; un de ses amis qui s'en étonnoit ne put s'empêcher de le lui témoigner. *Que nous serviroit la sagesse , répartit notre Philosophe , si en tombant dans les passions du peuple , nous n'avions pas la force de nous relever de nous même.*

Com-

Comme il n'épousoit aucun parti, il ne donnoit le prix à pas un. Il laissoit à chacun la liberté de ses préjugés ; mais il soutenoit que la plupart étoient un obstacle à la vérité ; que la raison étoit inutile, si on négligeoit d'en user, & qu'on en défendît l'usage où il s'agissoit de choisir. *Voilà*, disoit-il, *les deux plus grands & plus ordinaires défauts des hommes, la paresse & la présomption. Les uns croupissent lâchement dans une profonde ignorance qui les met au dessous des brutes ; les autres s'élèvent en tirans sur l'esprit des simples, en leur donnant pour oracles un monde de fausses pensées : c'est la source de toutes les erreurs ; ce qui les divise les uns des autres, & s'oppose directement au but de la nature, qui est de les rendre uniformes, comme enfans d'une même mère. C'est pour-quoi il disoit qu'il n'y avoit que ceux qui s'étoient dégagés des maxi-*

4 7 mes

mes de leur enfance qui pussent connoître la vérité; qu'il faut se faire d'étranges efforts pour surmonter les impressions de la coutume, & pour effacer les fausses idées dont l'esprit des hommes se remplit avant qu'ils soient capables de juger des choses par eux-mêmes. Sortir de cet abîme étoit, à son avis, un aussi grand miracle que de débrouiller le cahos.

Il ne faut donc pas s'étonner s'il a fait si souvent la guerre à la superstition. Outre qu'il y étoit porté par une pente naturelle, les enseignemens de son père qui étoit homme de bon sens y avoient beaucoup contribué. Le bon homme lui ayant appris à ne la pas confondre avec la solide piété, & voulant éprouver son fils qui n'avoit encore que dix ans, lui donna ordre d'aller recevoir quelque argent, que lui devoit une certaine vieille femme d'Amsterdam. Entrant chez elle,

&c

& la trouvant qui lisoit la Bible  
 elle lui fit signe d'attendre qu'elle  
 eût achevé sa priere, laquelle étant  
 finie, l'enfant lui fit la commis-  
 sion; Et cette bonne femme lui  
 ayant compté son argent : voila,  
 dit-elle, en le lui montrant sur la  
 table, ce que je dois à votre pere :  
 Puissiez-vous être un jour aussi hon-  
 nête homme que lui ! Il ne s'est  
 jamais écarté de la Loi de Moïse,  
 & le Ciel ne vous bénira qu'autant  
 que vous l'imiterez. Achévant ces  
 paroles, elle prit l'argent pour le  
 mettre dans le sac de l'enfant; mais  
 lui qui se ressouvenoit que cette  
 femme avoit toutes les marques de  
 la véritable hypocrisie & de la fausse  
 piété dont son pere l'avoit averti,  
 voulut le compter après elle, mal-  
 gré toute sa résistance, & y trou-  
 vant à dire deux ducations que la  
 pieuse veuve avoit fait tomber dans  
 un tiroir par une fente faite exprès  
 au-dessus de la table, il fut confir-  
 mé



né dans sa pensée. Enfié du succès de cette aventure, & que son père lui eût applaudi, il observoit ces sortes de gens avec plus de soin qu'auparavant, & en faisoit des railleries si fines, que tout le monde en étoit surpris.

Dans toutes ses actions la vertu étoit son objet ; mais comme il ne s'en faisoit pas une peinture affreuse, à l'imitation des Stoïques, il n'étoit pas ennemi des plaisirs honnêtes. Il est vrai que ceux de l'esprit faisoient sa principale étude, & que ceux du corps le touchoient peu ; mais quand il se trouvoit à ces sortes de divertissemens dont on ne peut honnêtement se dispenser, il les prenoit comme une chose indifférente sans troubler la tranquillité de son âme, qu'il préféroit à toutes les choses imaginables. Mais ce que j'estime le plus en lui, c'est qu'étant né & élevé au milieu d'un peuple grossier, qui est la source de la superstition, il n'en ait point sucé l'a-  
mer.

mentume , & qu'il se soit purgé l'esprit de beaucoup de ces fausses.

- Il étoit tout à fait guéri de ces opinions fades & ridicules que les Juifs modernes ont de Dieu. Un homme qui sçavoit le fin de la saine Philosophie , & qui du consentement des plus habiles de notre siècle la mettoit le mieux en pratique, un tel homme, dis-je, n'avoit garde de s'imaginer de Dieu ce que le peuple incrédule s'en imagine. Il croyoit que plus nous connoissons Dieu , plus nous sommes maîtres de nos passions , que c'est dans cette connoissance qu'on trouve le parfait acquiescement de l'esprit & le véritable amour de Dieu, en quoi consiste notre salut , qui est la béatitude & la liberté.

*Spinoza* avoit d'ailleurs dans ses entretiens un air si engageant & des comparaisons si justes , qu'il faisoit tomber insensiblement tout le monde dans son opinion. Il étoit per-

persuasif, quoi qu'il n'affectât de parler ni poliment, ni élégamment. Il se rendoit si intelligible, & son discours étoit si rempli de bon sens, que nul ne l'entendoit qu'il n'en demeurât satisfait. Ces beaux talens attiroient chez lui toutes les personnes raisonnables, & en quelque tems que ce fût, on le trouvoit d'une humeur égale & agréable.

De tous ceux qui le fréquentoient il n'y en avoit pas un qui ne lui témoignât une amitié particulière; mais comme il n'est rien de si caché que le cœur de l'homme, on a vu par la suite que la plupart de ces amitez étoient feintes; ceux qui lui étoient les plus redevables l'ayant traité, sans aucun sujet ni apparent, ni véritable, de la plus ingrate maniere qui se puisse imaginer.

Ces faux amis qui l'adoroient en apparence le déchiroient sous main,  
soit

soit pour s'acquérir de la réputation, soit pour faire leur cour aux Puissances qui n'aiment que les valets, & qui redoutant des conseillers ou des amis Sages, & les gens d'esprit. Un jour ayant appris qu'un de ses plus grands admirateurs tâchoit de soulever le peuple & le Magistrat, il répondit sans émotion: *Ce n'est pas d'aujourd'hui que la vertu coûte cher; ce ne sera pas la médisance qui me la fera abandonner.* Quoiqu'il n'y ait point de blessure plus dangereuse que celle de la médisance, ni moins facile à supporter, on ne l'a jamais oui témoigner aucun ressentiment contre ceux qui le déchiroient.

Outre qu'il n'étoit pas d'une complexion fort robuste, sa grande application aidoit encore à l'affoiblir; Et comme il n'y a rien qui desseche tant que les veilles, les fièvres étoient devenues presque continuelles par la malignité d'une  
fièvre

fièvre lente qu'il avoit contractée par ses ardues méditations, si bien qu'après avoir languï les dernières années de sa vie, il la finit au milieu de sa course.

*Ses Ecrits & ses sentimens.*

**A**L'égard de ses Ouvrages, il y en a qu'on lui attribue, & dont il n'est pas sur qu'il soit l'Auteur, quelques-uns sont perdus, ou au moins ne se trouvent point, les autres sont imprimez & exposez aux yeux d'un chacun.

Mr. Bayle a avancé que *Spinoza* composa en Espagnol une Apologie de sa sortie de la Synagogue, & que cependant cet Ecrit n'avoit jamais été imprimé. Il ajoute que *Spinoza* y avoit inferé plusieurs choses, qu'on a depuis trouvées dans le Livre qu'il publia sous le titre de *Tractatus Theologico Politicus*; mais il ne m'a pas été possible d'apprendre aucune  
nou-

nouvelle de cette Apologie, quoique dans les recherches que j'ai faites, j'en aye demande à des gens qui vivoient familièrement avec lui, & qui sont encore pleins de vie.

L'Année 1664. il mit sous la presse, les *Principes de Mr Descartes démontrés Géométriquement*, première & seconde partie. *Renati Descartes Principiorum Philosophia, pars prima & secunda More Geometrico Demonstrata*, qui furent bien-tôt suivis de ses Méditations Métaphysiques, *Cogitata Metaphysica*; Et s'il en fût demeuré là, cet homme auroit encore à présent la réputation qu'il eût meritée de Philosophe sage & éclairé.

L'Année 1665. il parut un petit Livre in 12. qui avoit pour titre, *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum, Alathopoli apud Caium Valerium Pennatum. Du Droit des Ecclesiastiques, par Lucius Antistius Constanti*, Imprimé à  
Ak-

Alethopole, chez Caius Valerius Penatus. L'Auteur s'efforce de prouver dans cet Ouvrage, que le droit spirituel & politique que le Clergé s'attribue, & qui lui est attribué par d'autres, ne lui appartient aucunement; que les gens d'Eglise en abusent d'une manière profane, & que toute leur autorité dépend entièrement de celle des Magistrats, ou Souverains qui tiennent la place de Dieu dans les villes & Républiques, où le Clergé s'est établi; qu'ainsi ce n'est point leur propre Religion, que les Pasteurs doivent s'ingérer d'enseigner, mais celle que le Magistrat lui ordonne de Prêcher. Tout ceci au reste n'est établi que sur les principes mêmes dont *Hobbes* s'est servi dans son *Leviathan*.

M. Bayle<sup>m</sup> nous apprend que le  
style

<sup>m</sup> Tom. 3. du Dict. Hist. & Crit. pag. 677.

.. 12

style, les principes, & le dessein du Livre d'*Aurifinus* étoient semblables à celui de *Spinoza* qui a pour titre, *Tractatus Theologico-Politicus*; mais ce n'est rien dire de positif. Que ce Traité ait paru justement dans le même tems où *Spinoza* commença d'écrire le sien; & que le *Tractatus Theologico-Politicus* ait suivi peu de temps après cet autre Traité, n'est pas une preuve non plus que l'un ait été l'avant-coureur de l'autre; il est très-possible que deux personnes entreprennent d'écrire & d'avancer les mêmes impietez; & parce que leurs écrits viendroient à paroître à peu près en même temps, il n'y auroit pas lieu pour cela d'en inférer qu'ils seroient d'un seul & même Auteur. *Spinoza* lui-même interrogé par une personne de grande considération s'il étoit l'Auteur du premier Traité, le nia positivement; ce que je tiens de personnes dignes de foi. La ressemblance des deux.



Livres, le stile & les manieres de parler ne sont pas si semblables qu'on le prétend. Le premier s'exprime avec un profond respect en parlant de la Divinité : Il l'appelle souvent Dieu très bon & très grand , *Deum ter optimum maximum*. Mais je ne trouve point d'expressions semblables en aucun endroit des écrits de *Spinoza*.

Plusieurs personnes sçavantes m'ont assuré que le Livre impie qui a pour titre, *L'Ecriture Sainte expliquée par la Philosophie*, \* *Philosophia Sacra Scriptura interpretes*, & le Traité dont nous avons fait mention venoient l'un & l'autre d'un même Auteur, à sçavoir L... M... Et quoi que la chose paroisse fort vrai-semblable , je la laisse pourtant au jugement de ceux qui peuvent en avoir une connoissance plus particulière.

Ce

• Imprimé in 4. en 1666.

Ce fut en l'an 1670. que *Spinoza* publia son *Traëtatus Theologico-Politicus*. Celui qui l'a traduit en Flamand a jugé à propos de l'intituler, *De Regtzinnige Theologant, of Godgeleerde Staatkunde. Le Théologien Judicieux & Politique*. *Spinoza* dit nettement qu'il en est l'Auteur dans sa dix-neuvième Lettre adressée à *Mr. Oldenburg*, il le prie dans cette Lettre même de lui proposer les objections que les Personnes sçavantes formoient contre son Livre, car il avoit alors dessein de le faire réimprimer, & d'y ajouter des Remarques. Au bas du titre du Livre on a trouvé bon de marquer que l'impression en avoit été faite à Hambourg chez *Henri Conrad*. Cependant il est certain, que ni le Magistrat, ni les vénérables Ministres de Hambourg, n'auroient jamais souffert que tant d'impiétéz s'imprimassent publiquement dans leur Ville.

Il n'y a point de doute que ce Livre soit imprimé à Amsterdam chez Christophe Conrad Imprimeur sur le Canal de l'Eglantir. En 1679. étant appelé en cette Ville là pour quelques affaires, Conrad même m'apporta quelques Exemplaires de ce Traité, & m'en fit présent, ne sçachant pas combien c'étoit un Ouvrage pernicieux.

Le Traducteur Hollandois a pareillement jugé à propos d'honorer la ville de Brema d'une si digne production ; comme si sa Traduction y fût sortie de dessous la presse de Hans Jurgen Vander Weyl en l'année 1694. Mais ce qui est dit de ces impressions de *Breme* & de *Hambourg*, est également faux, & l'on n'eût pas manqué de trouver les mêmes difficultez dans l'une & dans l'autre de ces deux Villes, si on eût entrepris d'y imprimer & publier de pareils Ouvrages.

ges. *Philopater* dont nous avons déjà fait mention, dit ouvertement dans la suite de sa Vie, page 231., que le vieux *Jean-Hendrikz en Gla-maker*, que j'ai connu, a été le Traducteur de cet Ouvrage; & il nous assure en même tems qu'il avoit aussi traduit en Hollandois les Oeuvres Posthumes de *Spinoza*, publiez en 1677. Il fait au reste un si grand cas de ce Traité de *Spinoza*, & l'élève si haut, qu'il semble que le monde n'ait jamais rien vû de pareil. L'Auteur, ou du moins l'Imprimeur de la suite de la Vie de *Philopater*, *Aard Wolsgrjk* ci-devant Libraire à Amsterdam sur le coin du *Rosmaryn-steeg*, fut puni de cette insolence, comme il le méritoit, & confiné dans la Maison de Correction où il fut condamné pour quelques années. Je souhaite de tout mon cœur qu'il ait plû à Dieu de lui toucher le cœur pendant le séjour qu'il a fait

e 2

en

en ce lieu , & qu'il en soit sorti avec des meilleurs sentimens. C'est la disposition où j'espère qu'il étoit lors que je le vis ici à la Haye l'Été dernier, où il vint pour demander aux Libraires le payement de quelques Livres qu'il leur avoit livrez.

Pour revenir à *Spinoza* & à son *Traëatus Theologico-Politicus*, je dirai ce que j'en pense, après avoir auparavant rapporté le jugement qu'en ont fait deux célèbres Auteurs, dont l'un est de la Confession d'Augsbourg, & l'autre Réformé. Le premier est *Spitzelius* qui parle ainsi dans son Traité qui a pour titre, *Infelix literator* page 363. „ Cet Auteur impie (*Spinoza*) „ par une présomption prodigiense „ qui l'aveugloit, a poussé l'impudence & l'impiété jusqu'à soutenir que les Prophetes ne sont fondées que sur l'imagination des Prophetes, qu'ils étoient sujets à  
 22 illus

„ illusion aussi-bien que les Apôtres ;  
 „ & que les uns & les autres avoient  
 „ écrit naturellement suivant leurs  
 „ propres lumières , sans aucune ré-  
 „ vèlation , ni ordre de Dieu ;  
 „ Qu'ils avoient au reste accommo-  
 „ dé la Religion ; autant qu'ils a-  
 „ voient pu , au génie des hommes  
 „ qui vivoient alors , & l'avoient  
 „ établie sur des principes connus en  
 „ ces tems là , & reçus favorable-  
 „ ment d'un chacun „ . IRRELI-  
 GIOSISSIMUS Author stupenda  
 sui fidentia plane fasciatus , eo pro-  
 gressus impudentia & impietatis fuit,  
 ut Prophetiam dependisse dixerit a  
 fallaci imaginatione Prophetarum ,  
 eosque pariter ac Apostolos non ex Re-  
 velatione & Divino mandato scrip-  
 sisse , sed tantum ex ipsorummet na-  
 turali judicio ; accommodavisse insu-  
 per Religionem , quo ad fieri potue-  
 rit , hominum sui temporis ingenio ,  
 illamque fundamentis tum temporis  
 maxime notis & acceptis superadifi-  
 casse.

*casse. Et c'est-là cette même méthode que Spinoza, dans son Tractatus Theologico-Politicus, prétend qu'on peut & qu'on doit même suivre encore à présent dans l'explication de l'Ecriture Sainte; car il soutient entr'autres choses, que comme on s'est conformé aux sentimens établis & à la portée du Peuple, lors qu'on a premièrement produit l'Ecriture; de même il est libre à un chacun de l'expliquer selon ses lumières, & de l'accommoder à ses propres sentimens.*

Si ceci étoit véritable, bon Dieu, où en serions-nous? Comment pouvoir maintenir que l'Ecriture est divinement inspirée? Que c'est une Prophetie ferme & stable; que ces saints Personnages qui en sont les Auteurs n'ont parlé & écrit que par ordre de Dieu, & par l'inspiration du Saint Esprit; Que cette même Ecriture est très certainement vraie, & qu'elle rend à nos consciences

sciences un témoignage assuré de sa vérité; qu'elle est un Juge dont les décisions doivent être la règle ferme & inébranlable de nos sentimens, de nos pensées, de notre foi, & de notre vie? C'est alors qu'on pourroit bien dire que la Sainte Bible est un morceau de cire qu'on forme comme on veut; une lunette ou un verre au travers du quel chacun peut voir précisément ce qui plaît à son imagination; un vrai bonnet de fou, qu'on ajuste & tourne à sa fantaisie en cent manières différentes, après s'en être coëffé. Le Seigneur te confonde Satan, & te ferme la bouche! D'avoir suggéré aux hommes de si horribles blasphemes.

*Spitzelins* ne se contente pas de dire ce qu'il pense de ce Livre pernicieux, il joint au jugement qu'il en fait celui de *Mr. de Mansveld* ci-devant Professeur à Utrecht, qui dans un Livre qu'il fit imprimer



mer à Amsterdam en 1674. en parle en ces termes, „*Nous esti-*  
*mons que ce Traité doit être a ja-*  
*mais enseveli dans les ténèbres*  
*d'un éternel oubli.* T R A C T A -  
 T U M hunc ad aternas damnandum  
 tenebras, &c. Ce qui est très ju-  
 dicieux ; puis que ce malheureux  
 Traité renverse de fond en comble  
 la Religion Chrétienne, en ôtant  
 toute autorité aux Livres Sacrez  
 sur qui elle est uniquement fondée  
 & établie.

Le second témoignage que je  
 veux produire est celui du Sieur  
*Guillaume van Blyenburg* de Dor-  
 drecht qui a entretenu un long  
 commerce de lettres avec *Spinoza*,  
 & qui dans sa trente-unième infé-  
 rée dans les Oeuvres Posthumes de  
 ce Philosophe page 476. dit , en  
 parlant de lui-même, qu'il n'a em-  
 brassé aucun parti ou vocation, &  
 qu'il subsiste par un négoce hon-  
 nête qu'il exerce. *Liber sum nulli*  
*ad-*

*adstrictus professioni, honestis mercaturis me alo.* Ce Marchand homme sçavant, dans la Préface d'un Ouvrage qui porte pour titre, *La Vérité de la Religion Chrétienne*, imprimé à Leide en 1674. exprime ainsi le jugement qu'il fait du *Traité de Spinoza*. C'est un Livre, dit-il, rempli de Découvertes curieuses, mais abominables ; dont la science & les recherches ne peuvent avoir été puisées qu'en Enfer. Il n'y a point de Chrétien, ni même d'homme de bon sens, qui ne doive avoir un tel Livre en horreur ; l'Auteur tâche d'y ruiner la Religion Chrétienne, & toutes nos espérances qui en dépendent ; au lieu de quoi il introduit l'Athéisme, ou tout au plus une Religion naturelle, forgée selon le caprice ou l'intérêt des Souverains. Le mal y est uniquement réprimé par la crainte du chatiment ; mais quand on ne craint ni Bourreau, ni Justice, un homme sans conscience

e 5

pens

*peut tout attendre pour se satisfaire ,  
&c.*

Je dois ajouter que j'ai lu avec application ce Livre de *Spinoza* depuis le commencement jusqu'à la fin ; mais je puis en même tems protester devant Dieu , de n'y avoir rien trouvé de solide , ni qui fût capable de m'inquiéter le moins du monde dans la profession que je fais de croire aux Vérités Evangéliques ; Et je suis persuadé que tout homme sensé pensera de même. Au lieu de preuves solides , on y trouve des suppositions , & ce qu'on appelle dans les Ecoles , *Peritiones Principii*. Les choses mêmes les plus douteuses qu'on avance y passent pour des preuves ; Et si on les lui niées comme on ne sauroit se dispenser de le faire , il ne reste plus à cet Auteur que des mensonges & des blasphêmes. Sans être obligé de donner ni raison , ni preuve de ce qu'il avançoit , vouloit-il sur la  
seule

seule autorité obliger le monde à le croire aveuglément ? Mais l'année 1678. vit paroître en François, ce même *Traictatus Theologico-Politicus*. On prétend que le Traducteur étoit ami de Spinoza ; & il paroît à la fin du Volume quelques remarques singulieres & assez curieuses sur l'Ecriture Sainte, qui ne sont pas dans l'original. Ces remarques qui paroissent venir de Spinoza même font preferer avec raison la version Françoisë au Latin. Il est bon cependant d'avertir icy les Savans d'une supercherie que l'on a faite dans l'impression de cette Traduction. Elle a été imprimée sous trois titres differens, savoir sous celui de *Clef de Sautnaire par un savant homme de notre siècle* : L'autre sous celui de *Ceremonies Superstitieuses des Juifs* ; enfin sous celui de *Reflexions Curieuses d'un esprit desintereffé sur les matieres les plus*

e 6 im.

*importantes au salut.* Ce n'est cependant sous ces trois Titres que la même édition , qui ne laisse pas d'être rare en France & en Hollande ou elle a été imprimée.

Enfin , divers écrits que *Spinoza* laissa après sa mort , furent imprimés l'année 1677. qui fut aussi celle qu'il mourut. C'est ce qu'on appelle ses *Oeuvres Posthumes*, *Opera Posthuma*. Comme il avoit un grand penchant à ne rien faire pour être regardé & admiré du peuple , il recommanda en mourant de ne point mettre son nom à sa morale, témoignant que ces affectations étoient indignes d'un Philosophe. C'est en quoi on a suivi essentiellement ses intentions , & l'on a mis à la tête de ses *Oeuvres Posthumes* que ces trois Lettres Capitales B. D. S. qu'on sçait bien devoir signifier *Benoit de Spinoza*. Cet Ouvrage contient cinq traités. Le premier est un Traité de Morale

rale démontrée Géométriquement. *Ethica more Geometrico demonstrata*. Le second est un Ouvrage de Politique. Le troisième traite de l'Entendement & des moyens de le rectifier. *De emendatione intellectus*. Le quatrième volume est un Recueil de lettres & de réponses, *Epistole & responsiones*. Le cinquième un Abrégé de Grammaire Hébraïque, *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*. Il n'est fait mention ni du nom de l'Imprimeur, ni du lieu où cet Ouvrage a été imprimé; ce qui montre assez que celui qui en a procuré l'impression n'avoit pas dessein de se faire connoître. Cependant, l'Hôte de *Spinoza*, le Sieur *Henri Vander Spyck*, qui est encore plein de vie, m'a témoigné que *Spinoza* avoit ordonné, qu'immédiatement après sa mort on eût à envoyer à Amsterdam à *Jean Rieuwertzen* Imprimeur de la Ville, son Pupitre où

où ses Lettres & papiers étoient enfermées : ce que *Vander Spyck* ne manqua pas d'exécuter selon la volonté de *Spinoza*. Et *Jean Rien-vertzen* par sa Réponse au Sr. *Vander Spyck* datée d'Amsterdam du 25. Mars 1677. reconnoît avoir reçu le Pupitre en question. Il ajoute sur la fin de sa lettre, que les parens de *Spinoza* voudroient bien sçavoir à qui il avoit été adressé, parce qu'ils s'imaginoient qu'il étoit plein d'argent, & qu'ils ne manqueroient pas de s'en informer aux Bâteliers à qui il avoit été confié, mais, dit-il, si l'on ne tient pas à la Haye Registre des paquets qu'on envoie ici par le bateau, je ne vois pas comment ils pourront être éclaircis, & il vaut mieux en effet qu'ils n'en sçachent rien, &c. & c'est par ces mots qu'il finit sa lettre, par laquelle on voit clairement à qui on a l'obligation d'une production si estimable. Et depuis quelques an-

années ces mêmes Ouvrages Posthumes ont été réimprimé à la Haye, sur la date de l'Edition de 1677. On ne reconçoit cette nouvelle Edition qu'en ce qu'elle est d'un papier un peu plus grand que l'Edition de 1677. & que le caractère en paroît un peu plus nourri, quoique de la même grosseur. C'est le Sr. Goffe Libraire de la Haye qui a donné cette dernière édition.

Des Personnes sçavantes ont déjà suffisamment découvert les impietez contenuës dans ces Oeuvres Posthumes, & ont averti en même tems tout le monde de s'en donner de garde. Je n'ajouteroi que peu de chose à ce qu'ils en ont écrit. Le Traité de Morale commence par des définitions ou descriptions de la Divinité. Qui ne croiroit d'abord, à un si beau début, que c'est un Philosophe Chrétien qui parle? Toutes ces définitions sont belles, particulièrement la sixième, où



où *Spinoza* dit, que *Dieu* est un *Etre infini*; c'est à dire une substance qui renferme en soi-même une infinité d'attributs, dont chacun représente & exprime une *Essence éternelle & infinie*. Mais quand on examine de plus près ses sentimens, on trouve que le *Dieu* de *Spinoza* n'est qu'un phantôme, un *Dieu* imaginaire, qui n'est rien moins que *Dieu*. Ainsi c'est à ce *Philosophe* qu'on peut bien appliquer ce que l'Apôtre dit des impies Tit. 1. 16. *Ils font profession de reconnaître un Dieu par leurs discours; mais ils le nient par leurs œuvres*. Ce que *David* dit des impies Psaume 14. 1. lui convient bien encore, *l'insensé dit en son cœur qu'il n'y a point de Dieu*. Quoi qu'en ait dit *Spinoza*, c'est là véritablement ce qu'il pense. Il se donne la liberté d'employer le nom de *Dieu*, & de le prendre dans un sens inconnu à tout ce qu'il y a jamais eu de *Chrê-*

Chrétiens. C'est ce qu'il avoué lui-même dans sa 21. Lettre à *Monsieur Oldenbourg*, je reconnois, dit-il, *que j'ai de Dieu & de la Nature une idée bien différente de ce que les Chrétiens Modernes veulent en établir.* J'estime que Dieu est le principe & la cause de toutes choses, *immanente* & non pas *passagère.* *Deum rerum omnium causam immanentem, non vero transuentem statuo.* Et pour appuyer son sentiment il se sert de ces paroles de Saint. Paul, qu'il détourne en son sens. *C'est en Dieu que nous avons la vie, le mouvement & l'être; Act. 17. 28.*

Pour comprendre sa pensée, il faut considérer qu'une *cause passagère* est, celle dont les productions sont extérieures ou hors d'elle-même, comme quelqu'un qui jette une pierre en l'air, ou un Charpentier qui bâtit une maison, au lieu qu'une *cause immanente* agit in-

intérieurement & s'arrête en elle-même, sans en sortir aucunement. Ainsi quand nôtre ame pense ou desire quelque chose, elle est, & s'arrête dans cette pensée ou ce desir sans en sortir, & elle en est la cause immanente. C'est de cette manière que le Dieu de *Spinoza* est la cause de cet Univers où il est, & n'est point au delà. Mais comme l'Univers a des bornes, il s'en suivroit que Dieu est un Etre borné & fini. Et quoi qu'il dise de Dieu qu'il est infini, & qu'il renferme une infinité de propriétés; il faut bien qu'il se joue des termes d'Eternel & d'Infini, puis que par ces mots il ne peut entendre un Etre, qui a subsisté par soi-même avant tous les tems, & avant qu'aucun autre Etre eût été créé, mais il appelle infini ce à quoi l'entendement humain ne peut trouver de fin ni de bornes: car les productions de Dieu, selon lui, sont en

si grand nombre, que l'homme avec toute la force de son esprit, n'y en sçauroit concevoir. Elles sont d'ailleurs si bien affermies, si solides, & si bien liées l'une à l'autre, qu'elles dureront éternellement.

Il assure pourtant, dans sa 21. Lettre, qu'on avoit tort de lui imputer de dire que Dieu & la matière où Dieu agit, ne sont qu'une seule & même chose. Mais enfin, il ne peut s'empêcher d'avouër que la matière est quelque chose d'essentiel à la Divinité, qui n'est & n'agit que dans la matière, c'est à dire dans l'Univers. Le Dieu de *Spinoza* n'est donc autre chose que la nature, infinie à la vérité, mais pourtant corporelle & matérielle, prise en général & avec toutes ses modifications. Car il suppose qu'il y a en Dieu deux propriétés éternelles, *cogitatio* & *extensio*, la pensée & l'étendue; par  
la

la première de ces propriétés, Dieu est contenu dans l'Univers; par la seconde il est l'Univers lui-même; les deux jointes ensemble font ce qu'il appelle Dieu.

Autant que j'ai pû comprendre les sentimens de *Spinoza*, voici sur quoi roule la dispute qu'il y a entre nous qui sommes Chrétiens & lui: sçavoir si le Dieu véritable, est une substance éternelle, différente & distincte de l'Univers, & de toute la nature; & si par un acte de volonté entièrement libre il a tiré du néant le monde & toutes les créatures; ou si l'Univers & tous les Etres qu'il renferme appartiennent essentiellement à la nature de Dieu, considéré comme une substance dont la pensée & l'étendue sont infinies. C'est cette dernière proposition que *Spinoza* soutient. On peut consulter l'*Anti-spinoza* de *L. Wittichius*, page 18. & suivantes. Ainsi il avouë bien  
que

que Dieu est la cause généralement de toutes choses ; mais il prétend que Dieu les a produites nécessairement , sans liberté , sans choix , & sans consulter son bon plaisir. Pareillement tout ce qui arrive au monde , bien ou mal , vertu ou crime , péché ou bonnes œuvres , part de lui nécessairement ; & par conséquent il ne doit y avoir ni jugement , ni punition , ni résurrection , ni salut , ni damnation. Car autrement ce Dieu imaginaire puniroit & récompenseroit son propre Ouvrage , comme un enfant fait sa poupée. N'est-ce pas là le plus pernicieux Athéisme qui ait jamais paru au monde ? C'est aussi ce qui donne occasion à *Mr. Burmanus* , Ministre des Réformez à Enkhuisse , de nommer à juste titre *Spinoza* le plus impie Athée qui ait jamais vû le jour.

Ce n'a pas été mon dessein d'examiner ici toutes les impiétez & les  
ab-

absurditez de *Spinoza*; j'en ai rapporté quelques-unes, & me suis attaché à ce qu'il y a de plus capital, seulement dans la vûë d'inspirer au Lecteur Chrétien, l'aversion & l'horreur qu'il doit avoir pour une doctrine si pernicieuse. Je ne dois pas cependant oublier de dire qu'il est visible, que dans la seconde partie de son *Traité de Morale*, il ne fait qu'une seule & même être de l'ame & du corps, dont les propriétés sont, comme il les exprime, celle de penser, & celle d'être étendue, car c'est ainsi qu'il s'explique à la page 40.

„ Quand je parle de corps, je n'en-  
 „ tens autre chose qu'une modalité  
 „ qui exprime l'essence de Dieu  
 „ d'une manière certaine & préci-  
 „ se, entant qu'il est considéré  
 „ comme une chose étendue. *Per*  
*Corpus intelligo modum, qui Dei es-*  
*sentiam quatenus ut res extensa con-*  
*sideratur, certo & determinato mo-*  
*do*

*do exprimit.* Mais à l'égard de l'ame qui est, & qui agit dans les corps, ce n'est qu'un autre mode ou manière d'Être, que la nature produit, ou qui se manifeste soi-même par la pensée; ce n'est point un esprit ou une substance particulière non plus que le corps, mais une modalité qui exprime l'essence de Dieu, en tant qu'il se manifeste, agit & opère par la pensée. A-t-on jamais ouï de pareilles abominations parmi des Chrétiens ! De cette manière Dieu ne sauroit punir ni l'ame, ni le corps; à moins que de vouloir se punir & se détruire lui-même. Sur la fin de sa 21. Lettre, il renverse le grand mystère de Piété, comme il est marqué dans la 1. Epître à Tim. ch. 3. vs. 16. en soutenant que l'Incarnation du Fils de Dieu n'est autre chose que la Sagesse éternelle, qui s'étant montrée généralement en toutes choses, & particulièrement en  
nos



nos cœurs & en nos ames , s'est enfin manifestée d'une manière toute extraordinaire en Jésus Christ : il dit un peu plus bas , qu'il est vrai que quelques Eglises ajoutent à cela , que Dieu s'est fait Homme ; mais , dit-il , *j'ai marqué positivement que je ne connois rien à ce qu'ils veulent dire. Quod quædam Ecclesia his addunt , quod Deus naturam humanam assumpserit , monui expressè me quid dicant nescire , &c.* Et cela , dit-il encore , me paroît aussi étrange , que si quelqu'un avançoit qu'un cercle a pris la nature d'un triangle ou d'un quarré. Ce qui lui donne occasion , sur la fin de sa vingt-troisième Lettre d'expliquer le célèbre passage de Saint Jean , *le Verbe s'est fait chair* ch. 1. v. 14. , par une façon de parler familière aux Orientaux , & de le tourner ainsi , Dieu s'est manifesté en Jésus Christ d'une manière toute particulière.

Je

Je ne dois pas m'arrêter plus long-tems à rapporter les autres impiétez qu'il enseigne.

*De quelques écrits de Spinoza qui n'ont point été imprimez.*

Celui qui a eu soin de publier les Oeuvres Posthumes de *Spinoza*, compte parmi les écrits de cet Auteur qui n'ont point été imprimez, un Traité de l'Iris ou de l'Arc-en-ciel. Je connois à la Haye des Personnes distinguées qui ont vu & lu cet Ouvrage, mais qui n'ont pas conseillé à *Spinoza* de le donner au Public; ce qui peut-être lui fit de la peine, & le fit résoudre à jeter cet écrit au feu six mois avant sa mort, comme les gens du logis où il demouroit m'en ont informé. Il avoit encore commencé une traduction du Vieux Testament en Flamand, sur quoi il avoit souvent conféré avec des Per-

f

sonnes

sonnes ſçavantes dans les Langues, & s'étoit informé des explications que les Chrétiens donnoient à divers paſſages. Il y avoit déjà long tems qu'il avoit achevé les cinq Livres de Moïſe; quand peu de jours avant ſa mort il jetta tout cet Ouvrage au feu.

*Plusieurs Auteurs réfutent ſes Ouvrages.*

SES Ouvrages ont à peine été publiés, qu'en même tems Dieu a ſuſcité pour ſa gloire, & pour la déſenſe de la Religion Chrétienne divers Achiletes qui les ont combattus avec tout le ſuccès qu'on en devoit eſpérer. Le Docteur *Theoph. Spitzelius* dans ſon Livre qui a pour titre *infelix Litterator*, en nomme deux, à ſçavoir *François Keyper* de Rotterdam, dont le Livre imprimé à Rotterdam en 1676. eſt intitulé, *Abraham Abbeys*

*mi revelata*, &c., les Myſtères profonds de l'Athéiſme découverts. Le ſecond eſt *Regnier de Manſveld* Profefſeur à Utrecht, qui dès l'année 1674. fit Imprimer dans la même Ville un Écrit ſur le même ſujet.

L'année ſuivante à ſçavoir 1675., on vit paroître les Livres d'*Iſaac Neramus* ſous le titre d'*Enervatio Tractatus Theologico-Politi*, une réfutation de ce Traité de *Spinoſa* compoſée par *Jean Bredenbourg*, dont le Père avoit été Ancien de l'Egliſe Luthérienne à Rotterdam. Le Sieur *George-Mathias Konig* dans ſa Bibliothèque d'Auteurs Anciens & Modernes, a trouvé à propos de nommer celui-ci pag. 770. un certain *Tiſſerand de Rotterdam*, *Textorem quendam Rotterodamenſem*. S'il a exercé un Art ſi méchanique, je puis affurer avec vérité que jamais homme de ſa profeſſion n'a travaillé ſi habilement, ni produit

f 2

un

un pareil Ouvrage ; car il démontre géométriquement, en cet écrit, d'une manière claire & qui ne souffre point de réplique, que la nature n'est & ne ſçauroit être Dieu même, comme l'enseigne *Spinoſa*. Comme il ne poſſédoit pas parfaitement la Langue Latine, il fut obligé de composer ſon Traité en Flamand, & de ſe ſervir de la plume d'un autre pour le traduire en Latin. Il en uſa ainſi, comme il le déclare lui-même dans la Préface de ſon Livre, afin de ne laiſſer ni excuſe, ni prétexte à *Spinoſa* qui vivoit encore, au cas qu'il lui arrivât de ne rien répliquer.

Cependant, je ne trouve pas que tous les raifonnemens de ce ſçavant homme portent coup. Il ſemble d'ailleurs que dans le corps de ſon Ouvrage il panche beaucoup vers le Socianisme en quelques endroits. C'eſt au moins le jugement que j'en fais ; & je ne crois pas qu'en cela  
il

il diffère de celui des personnes éclairées, à qui j'en laisse la décision. Il est toujours certain que *François Kuyper & Bredembourg* firent imprimer divers écrits l'un contre l'autre, à l'occasion de ce Traité, \* & que *Kuyper* dans les accusations qu'il formoit contre son adversaire, ne prétendoit pas moins que de le convaincre lui-même d'Athéisme.

L'année 1676. vit paroître le Traité de Morale de *Lambert Veldhuis* d'Utrecht, de la *Pudeur naturelle, & de la Dignité de l'homme.* *Lamberti Veldhuisii Ultrajectensis, Tractatus Moralis de Naturali pudore & dignitate hominis.* Il renverse en ce Traité de fond en comble les principes sur lesquels *Spinoza* a prétendu établir que ce que l'homme fait de bien & de mal est produit par une opération supérieure & nécessaire de Dieu ou de

f 3 la

• Voyez Bayle Diction. Crit. pag. 2774.

la Nature. J'ai fait mention ci-dessus de *Guillaume van Bleyenbourg* Marchand de Dort, qui dès l'an 1674. se mit sur les rangs & réfuta le Livre impie de *Spinoza* qui a pour titre, *Traëctatus Theologico-Politicus*; je ne puis ici m'empêcher de le comparer à ce Marchand dont le Sauveur parla en Saint Marthieu chap. 13. vl. 45. & 46. puis que ce ne sont point des richesses temporelles & périssables qu'il nous présente en donnant son Livre au Public, mais un trefor d'un prix inestimable & qui ne périra jamais; & il seroit fort à souhaiter qu'il se trouvât beaucoup de semblables Marchands sur les Bourses d'Amsterdam & de Rotterdam.

Nos Théologiens de la Confession d'Ausbourg se sont aussi distingués parmi ceux qui ont réfuté les impiétez de *Spinoza*. A peine son *Traëctatus Theologico-Politicus* vit le jour, qu'ils prirent la plume contre

ere lui. On peut mettre à leur tête le Docteur *Museus* Professeur en Théologie à Jene, homme de grand génie, qui dans son tems n'eût peut-être pas son semblable. Pendant la vie de *Spingia*, à sçavoir en l'année 1674, il publia une Dissertation de douze feuilles, dont le titre étoit, *Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus*. Le Traité de Théologie Politique, examiné par les lumières du bon sens & de la vérité. Il déclare en la page 2. & 3. l'aversion & l'horreur qu'il a d'une production si impie, & l'exprime en ces termes, *Fure merito quis dubitet, num ex illis, quas ipse Demon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operosior fuerit quam hic impostor, magno Ecclesie malo & Reip. detrimento natus.* „ Le Diable a  
 „ séduit un grand nombre d'hom-  
 „ mes,  
 f 4



mes, qui semblent tous être à  
ses gages & s'attachent unique-  
ment à renverser ce qu'il y a de  
plus sacré au monde. Cependant  
il y a lieu de douter, si parmi  
eux aucun a travaillé à ruiner  
tout droit humain & Divin avec  
plus d'efficace que cet Impos-  
teur, qui n'a eu autre chose en  
vûe que la perte de l'Etat & de  
la Religion. A la page 5. 6. 7.  
& 8. il expose fort nettement les  
expressions Philosophiques de *Spinoza*,  
explique celles qui peuvent  
souffrir un double sens, & montre  
clairement dans quel sens *Spinoza*  
s'en est servi, afin de comprendre  
d'autant mieux sa pensée. A la page  
16. §. 32. il montre qu'en publiant  
un tel Ouvrage les vûes de *Spinoza*  
ont été d'établir que chaque hom-  
me a le droit & la liberté de fixer  
sa créance en matière de Religion,  
& de la restreindre uniquement aux  
choies qui sont à sa portée & qu'il  
peut

peut comprendre. Il avoit déjà parfaitement bien exposé l'état de la question, a la page 14. §. 28. & avoit marqué en quoi *Spinoza* s'écarte du sentiment des Chrétiens : Et c'est de cette manière qu'il continuë d'examiner le Traité de *Spinoza*, où il ne laisse rien passer, sans le réfuter par de bonnes & solides raisons. Il ne faut point douter que *Spinoza* lui-même n'ait lû cet écrit du Doct. *Musæus*, puis qu'il s'est trouvé parmi les papiers après sa mort.

Quoi qu'on ait beaucoup écrit contre le Traité de Politique & de Théologie, comme je l'ai déjà marqué, il n'y a point eu d'Auteur cependant, selon mon sentiment, qui l'ait réfuté plus solidement que ce savant Professeur; & le jugement que j'en fais est d'ailleurs confirmé par plusieurs autres. L'Auteur qui, sous le nom de *Theodorus Securus*, a composé un

petit Traité qui porte pour titre, *l'Origine de l'Athéisme, Origo Atheismi*, dit dans un autre petit Livre intitulé, *Prudentia Theologica*, dont il est aussi l'Auteur. „ Je „ suis fort surpris que la Disserta- „ tion du Doct. *Musæus* contre „ *Spinoza* est si rare & si peu con- „ nue ici en Hollande. On dé- „ vroit y rendre plus de justice à „ ce savant Théologien qui a écrit „ sur un sujet si important, car il „ a certainement mieux réussi „ qu'aucun autre. *Mr. Fullerus* in continuatione *Bibliotheca Universalis*, &c. s'exprime ainsi en parlant du Docteur *Musæus*. „ L'il- „ lustre Théologien de Jene a fo- „ lidement réfuté le Livre perni- „ cieux de *Spinoza* avec l'habileté „ & le succès qui lui son ordinaai- „ res. *Celeberrimus ille Jeneusæus Theologus Joh. Musæus Spinoza per- silentissimum farans acutissimis, queis solet, telis confodit.*

Le même Auteur fait aussi mention de *Frederic Rappolus* Professeur en Théologie à Leipzig, qui dans une Oraison qu'il prononça lors qu'il prit possession de sa Chaire de Professeur, réfuta pareillement les sentimens de *Spinoza*. Quoi qu'après avoir lû sa Harangue, je trouve qu'il ne l'a réfuté qu'indirectement, & sans le nommer : elle a pour titre, *Oratio contra naturalistas, habita ipsis Kalendis Junii ann. 1670.*, & on la peut lire dans les Oeuvres Théologiques de *Rappolus* tom. 1. pag. 1386. & suiv. publiées par le Docteur *Jean-Benoît Carpzevius* & imprimées à Leipzig en 1692. Le Docteur *J. Conrad Durrinus* Professeur à Altorf a suivi le même plan dans une Harangue que je n'ai pas lûe à la vérité, mais dont on m'a parlé avec éloge comme d'une très bonne pièce.

Le Sieur *Aubert de Versé* publia  
f 6

blia en 1681. un Livre qui avoit pour titre, *l'Impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle on réfute les fondemens de son Athéisme*. En 1687. Pierre Tuon, parent & disciple de Labadie, & Ministre de ceux de la Secte à Wierwerden en Frise, écrivit un Traité contre *Spinoza* qu'il publia sous ce titre, *L'impiété vaincue*, &c. Dans le Supplément au Dictionnaire de *Moréri*, à l'article de *Spinoza*, il est fait mention d'un Traité de la conformité de la raison avec la foi, *de concordia rationis & fidei*, dont *Monsieur Huet* est l'Auteur; ce Livre fut réimprimé à Leipzig en 1692. & les Journalistes de cette Ville en ont donné un bon extrait, \* où les sentimens de *Spinoza* sont exposés fort nettement, & réfutés avec beaucoup de force & d'habileté. Le savant *Mr. Simon*, & *Mr.*

\* Vide act. Erud. Lips. an. 1695. pag. 395.

*de la Motte*, Ministre de la Savoye à Londres, ont travaillé l'un & l'autre sur le même sujet; j'ai bien vû les Ouvrages de ces deux Auteurs; mais je ne sçai pas assez le François pour en pouvoir juger. Le Sieur *Pierre Poiret* qui demeure à present à *Reinsbourg* près de *Leide*, dans la seconde impression de son Livre *De Deo, anima, & malo*, y a joint un Traité contre *Spinosà*, dont le titre est, *Fundamenta Atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinosiane*, Les Principes de l'Athéisme renversez, &c. C'est un Ouvrage qui mérite bien qu'on se donne la peine de le lire avec attention.

Le P. Lamy Benedictin refuta en 1697. Les absurditez impies de ce Philosophe & l'on peut assurer que c'est un de ceux qui a le mieux entendu le système de ce fanetique; car il est peu de personnes qui l'ayent bien compris.

Le dernier Ouvrage dont j'e ferai mention est celui de *Mr. Wittichius* Professeur à Leide, qui fut imprimé en 1690. après la mort de l'Auteur, sous ce titre, *Christophori Wittichii Professoris Leidensis Anti-Spinosa, sive examen Etbices B. de Spinoza*. Il parut encore quelque tems après traduit en Flamand, & imprimé à Amsterdam chez les *Wasbergen*. Il n'est pas étrange que dans un Livre tel que celui qui a pour titre, *Suite de la Vie de Philopater*, on ait tâché de diffamer ce sçavant homme, & de flétrir sa réputation après sa mort. On debite dans cet écrit pernicieux, que *Mr. Wittichius* étoit un excellent Philosophe, grand ami de *Spinoza*, avec qui il étoit dans un commerce étroit, qu'ils cultivoient l'un & l'autre par lettres, & par des entretiens particuliers qu'ils avoient souvent ensemble; qu'ils étoient en un mot tous deux dans les mêmes sentimens.

imens. Que cependant , pour ne passer pas dans le monde pour *Spinoziste*, Mr. *Wittichius* avoit écrit contre le Traité de Morale de *Spinoza*, & qu'on n'avoit fait imprimer sa réfutation après sa mort, que dans la vûë de lui conserver son honneur , & la réputation de Chrétien Orthodoxe. Voila les calomnies que cet insolent a avancées, je ne sçai d'où il les a puisées , ni sur quelle apparence de vérité il appuye tant de mensonges. D'où a-t-il appris que ces deux Philosophes avoient un commerce si particulier ensemble, qu'ils se voyoient & s'écrivoient si souvent l'un à l'autre ? On ne trouve aucune lettre de *Spinoza* écrite à Mr. *Wittichius*, ni de Mr. *Wittichius* écrite à *Spinoza*, parmi les lettres de cet Auteur qu'on a pris soin de faire imprimer; & il n'y en a aucune non plus parmi celles qui sont restées sans être imprimées;



mées; de sorte qu'il y a tout lieu de croire, que cette liaison étroite & les lettres qu'ils s'écrivoient l'un à l'autre, sont de l'invention de ce calomniateur. Je n'ai à la vérité jamais eu occasion de parler à *Mr. Wittichius*; mais je connois assez particulièrement *Mr. Zimmerman* son neveu, Ministre pour le present de l'Eglise Anglicane, & qui a demeuré avec son Oncle, pendant ses dernières années. Il ne m'a rien communiqué sur ce sujet qui ne fût fort opposé à ce que debite l'Auter de la *Vie de Philopater*; jusqu'à me faire voir un écrit que son Oncle lui avoit dicté, où les sentimens de *Spinoza* étoient également bien expliquez & réfutez. Pour le justifier entièrement, faut-il autre chose que ce dernier Ouvrage qu'il a composé? C'est là où l'on voit qu'elle est sa créance, & où il fait en quelque manière une profession de foi

foi peu de tems avant sa mort. Quel homme touché de quelque sentiment de Religion osera penser & moins encore écrire, que tout ceci n'a été qu'hypocrisie, fait uniquement en vûe de pouvoir aller à l'Eglise, sauver les apparences, & n'avoir pas la réputation d'Impie & de Libertain.

Si l'on pouvoit inférer de pareilles choses, de ce qu'on prétendroit qu'il y auroit eu quelque correspondance entre deux personnes, je ne me trouverois pas fort en sûreté, & il n'y a guère de Pasteurs qui n'eussent tout à craindre, aussi-bien que moi, de la part des calomniateurs; puis qu'il nous est quelquefois impossible d'éviter tout commerce avec des personnes dont la créance n'est pas toujours des plus orthodoxes.

Je me souviens ici volontiers de *Guillaume Deyrbof* d'Amsterdam, & je le nomme avec toute la distinction

tion qu'il mérite. C'est un Professeur qui dans ses Ouvrages, & particulièrement dans ses Leçons Théologiques, a toujours vivement attaqué les sentimens de *Spinoza*. Le Sieur *François Halma* lui rend justice dans ses remarques sur la vie & sur les opinions de *Spinoza* page 85. lors qu'il dit qu'il a réfuté les sentimens de ce Philosophe d'une manière si solide, qu'aucun de ses Partisans n'a jamais osé jusqu'à présent le prendre à partie & se mesurer avec lui. Il ajoute que ce subtil écrivain est encore en état de repousser comme il faut l'Auteur de la *Vie de Philopater*, sur les calomnies qu'il a débitées à la page 193. & de lui fermer la bouche.

Je ne dirai qu'un mot de deux Auteurs célèbres, & les joindrai ensemble, quoi qu'un peu opposez l'un à l'autre pour le présent. Le premier est *Mr. Bayle*, trop connu dans la République des Lettres

tres pour devoir en faire ici l'Eloge. Le second est *Mr. Faquelot*, ci-devant Ministre de l'Eglise François à la Haye, & à present Prédicateur ordinaire de Sa Majesté le Roi de Prusse. Ils ont fait l'un & l'autre de sçavantes & solides Remarques sur la vie, les écrits & les sentimens de *Spinoza*. Ce qu'ils ont publié sur cette matière, avec l'approbation de tout le monde, a été traduit en Flamand par *François Halma* Libraire à Amsterdam, & Homme de Lettres. Il a joint à sa Traduction une Préface, & quelques Remarques judicieuses sur la suite de la Vie de *Philopater*. Ce qui est de lui vaut aussi son prix & mérite d'être lû.

Il n'est pas nécessaire de parler ici de plusieurs Ecrivains qui ont attaqué les sentimens de *Spinoza* tout récemment, à l'occasion d'un Livre intitulé, *Hemel op Aarden*, „ Le Paradis sur la Terre, composé

posé par *Mr. van Leenboff* Ministre Réformé à Zwol ; où l'on prétend que ce Ministre bâtit sur les fondemens de *Spinoza*. Ces choses sont trop récentes & trop connues du Public pour s'y arrêter, c'est pourquoi je passe plus avant pour parler de la mort de ce célèbre Athée.

*De la dernière maladie de Spinoza,  
& de sa mort.*

ON a fait tant de différens rapports, & si peu véritables, touchant la mort de *Spinoza*, qu'il est surprenant que des gens éclairés se soient mis en frais d'en informer le Public sur des ouï dire, sans auparavant s'être mieux instruits eux-mêmes de ce qu'ils debitoient. On trouve un échantillon des faussetez qu'ils avancent sur ce sujet dans le *Ménagiana* imprimé à Amsterdam en 1625., où l'Auteur s'exprime ainsi.

„ J'ai

„ J'ai ouï dire que *Spinoza* étoit  
 „ mort de la peur qu'il avoit eue  
 „ d'être mis à la Bastille. Il étoit  
 „ venu en France attiré par deux  
 „ Personnes de qualité qui avoient  
 „ envie de le voir. Mr. de Pom-  
 „ ponne en fut averti; & comme  
 „ c'est un Ministre fort zélé pour  
 „ la Religion, il ne jugea pas à  
 „ propos de souffrir *Spinoza* en  
 „ France, où il étoit capable de  
 „ faire bien du desordre, & pour  
 „ l'en empêcher, il résolut de le  
 „ faire mettre à la Bastille. *Spino-*  
 „ *za* qui en eut avis, se sauva en  
 „ habit de Cordelier; mais je ne  
 „ garantis pas cette dernière circon-  
 „ stance. Ce qui est certain, est  
 „ que bien des personnes qui l'ont  
 „ vu, m'ont assuré qu'il étoit pe-  
 „ tit, jaunâtre, qu'il avoit quel-  
 „ que chose de noir dans la phy-  
 „ sionomie, & qu'il portoit sur  
 „ son visage un caractère de ré-  
 „ probation.

Tout

Tout ceci n'est qu'un tissu de fables & de menfonges; car il est certain que *Spinoza* n'a été de sa vie en France; & quoi que des Personnes de distinction aient tâché de l'y attirer, comme il l'a avoué à ses Hôtes, il les a cependant bien assurez en même temps, qu'il n'espéroit pas d'avoir jamais assez peu de jugement, pour faire une telle folie. On jugera aisément aussi par ce que je dirai ci-après, qu'il n'est nullement véritable qu'il soit mort de peur. Pour cet effet je rapporterai les circonstances de sa mort sans partialité, & n'avancerai rien sans prouvé; ce que je suis en état d'exécuter d'autant plus aisément, que c'est ici à la Haye qu'il est mort & enterré.

*Spinoza* étoit d'une constitution très foible, mal sain, malgré & attaqué de Phtisie depuis plus de vingt ans; ce qui l'obligeoit à vivre de régime, & à être extrêmement so-

bre

bre en son boire & en son manger. Cependant, ni son Hôte, ni ceux du logis, ne croyoient pas que sa fin fût si proche, même peu de tems avant que la Mort le surprît, & n'en avoient pas la moindre pensée. Car le 20. Février qui fut alors le samedi devant les jours gras, son Hôte & sa Femme furent entendre la prédication qu'on fait dans notre Eglise pour disposer un chacun à recevoir la Communion qui s'administre le lendemain selon une coutume établie parmi nous. L'Hôte étant retourné au logis après le sermon à quatre heures ou environ, *Spinoza* descendit de sa chambre en bas, & eut avec lui un assez long entretien qui roula particulièrement sur ce que le Ministre avoit prêché, & après avoir fumé une pipe de tabac, il se retira à sa chambre qui étoit sur le devant & s'alla coucher de bonne heure. Le Dimanche au matin avant qu'il fût

tems



tems d'aller à l'Eglise, il descendit encore de sa chambre & parla avec l'Hôte & sa Femme. Il avoit fait venir d'Amsterdam un certain Médecin, que je ne puis désigner autrement que par ces deux lettres L. M. ; celui-ci chargea les gens du logis d'acheter un vieux coq, & de le faire bouillir aussi-tôt, afin que sur le midi *Spinoza* pût en prendre le bouillon, ce qu'il fit aussi & en mangea encore de bon appétit, après que l'Hôte & sa Femme furent revenus de l'Eglise. L'après midi le Médecin L. M. resta seul auprès de *Spinoza* : ceux du logis étant retournés ensemble à leurs dévotions. Mais au sortir du sermon, ils apprirent avec surprise que sur les trois heures *Spinoza* étoit expiré en la présence de ce Médecin, qui le soir même s'en retourna à Amsterdam par le bateau de nuit, sans prendre le moindre soin du défunt. Il se dispen-

fa de ce devoir d'autant plutôt, qu'après la mort de *Spinoza* il s'étoit saisi d'un ducaton & de quelque peu d'argent que le défunt avoit laissé sur sa table, aussi-bien que d'un couteau à manche d'argent, & s'étoit retiré avec ce qu'il avoit butiné.

On a rapporté fort diversement les particularitez de sa maladie & de sa mort; & cela même a fourni matière à plusieurs contestations. On debite, 1. que dans le tems de sa maladie, il avoit pris les précautions nécessaires pour n'être pas surpris, par les visites de gens dont la vûë ne pouvoit que l'importuner. 2. Que ces propres paroles lui étoient sorties de la bouche une & même plusieurs fois, *O Dieu, aye pitié de moi misérable pécheur.* 3. Qu'on l'avoit ouï souvent soupirer en prononçant le nom de Dieu. Ce qui ayant donné occasion à ceux qui étoient présens de lui demander, s'il croyoit donc à présent l'existence d'un Dieu, dont  
il

il avoit tout sujet de craindre les jugemens après sa mort? Il avoit répondu, que le mot lui étoit échappé, & n'étoit sorti de sa bouche que par coutume & par habitude. On dit encore 4. qu'il tenoit auprès de soi du suc de Mandragore tout prêt, dont il usa quand il sentit approcher la mort; Qu'ayant ensuite tiré les rideaux de son lit, il perdit toute connoissance étant tombé dans un profond sommeil, & que ce fut ainsi qu'il passa de cette vie à l'Eternité. 5. Qu'il avoit défendu expressément de laisser entrer qui que ce soit dans sa chambre lors qu'il approcheroit de sa fin. Comme aussi, que se voyant à l'extrémité il avoit fait appeller son Hôtesse, & l'avoit priée d'empêcher qu'aucun Ministre ne le vint voir, parce qu'il vouloit, disoit-il, mourir paisiblement & sans dispute, &c.

J'ai recherché soigneusement la vérité de tous ces faits, & demandé plu-

plusieurs fois à son Hôte & à son Hôtesse qui vivent encore à présent, ce qu'ils en sçavoient; mais ils m'ont répondu constamment l'un & l'autre, qu'il n'en avoient pas la moindre connoissance, & qu'ils étoient persuadés que toutes ces particularitez étoient autant de mensonges. Car jamais il ne leur a défendu d'admettre qui que ce fût qui souhaitât de le voir. D'ailleurs, lors que sa fin approcha, il n'y avoit dans sa chambre que le seul Médecin d'Amsterdam que j'ai désigné. Personne n'a eue les paroles qu'on prétend qu'il a proférées. O Dieu, ayez pitié de moi misérable pécheur; & il n'y a pas d'apparence non plus qu'elles soient sorties de sa bouche; puis qu'il ne croyoit pas être si près de sa fin; & ceux du logis n'en avoient pas la moindre pensée. Et il ne gardoit point le lit pendant sa maladie; car le matin même du jour qu'il expira, il étoit encore descendu de sa

2

cham-

chambre en bas, comme nous l'avons remarqué : sa chambre étoit celle de devant , où il couchoit dans un lit construit à la mode du Païs , & qu'on appelle *Bedstede*. Qu'il ait chargé son Hôteſſe de renvoyer les Ministres qui pourroient se presenter, ou qu'il ait invoqué le nom de Dieu pendant sa maladie, c'est ce que ni elle, ni ceux du logis n'ont point oui, & dont ils n'ont nulle connoissance. Ce qui leur persuade le contraire, c'est que depuis qu'il étoit tombé en langueur, il avoit toujours marqué, dans les maux qu'il souffroit, une fermeté vraiment Stoïque, jusqu'à réprimander les autres lui-même, lors qu'il leur arrivoit de se plaindre & de témoigner dans leurs maladies peu de courage ou trop de sensibilité.

Enfin, à l'égard du suc de Mandragore, dont on dit qu'il usa étant à l'extrémité, ce qui lui fit perdre toute connoissance ; c'est en-

core

core une particularité entièrement inconnue à ceux du logis : Et cependant c'étoit eux qui lui préparoient tout ce dont il avoit besoin pour la nourriture, aussi-bien que les remèdes qu'il prenoit de tems en tems. Il n'est pas non plus fait mention de cette drogue dans le mémoire de l'Apothicaire, qui pourtant fut le même, chez qui le Médecin de la ville d'Amsterdam envoya prendre les remèdes dont *Spinoza* eut besoin les derniers jours de sa vie.

Après la mort de *Spinoza*, son Hôte prit soin de le faire enterrer. *Jean Rieuwertsz* Imprimeur de la Ville d'Amsterdam l'en avoit prié, & lui avoit promis en même tems de le faire rembourser de toute la dépense, dont il vouloit bien être caution. La lettre qu'il lui écrivoit fort au long à ce sujet, est datée d'Amsterdam du 6. Mars 1677. Il n'oublie pas d'y faire mention de cet Ami de Schiedam dont nous

avons parlé ci-dessus ; qui pour montrer combien la mémoire de *Spinoza* lui étoit chère & précieuse, payoit exactement tout ce que *Vander Spyck* pouvoit encore prétendre de son défunt Hôte. La somme à quoi ses prétentions pouvoient monter, lui en étoit en même tems renuise, comme *Rienowert*, lui-même l'avoit touchée par l'ordre de son Ami.

Comme on se dispoisoit à mettre le corps de *Spinoza* en terre, un Apothicaire nommé *Schroder* y mit opposition, & prétendit auparavant être payé de quelques médicamens qu'il avoit fournis au défunt pendant sa maladie. Son mémoire se montoit à seize florins & deux sous, je trouve qu'on y porte en compte de la Teinture de safran, du baume, des Poudres, &c. ; mais on n'y fait aucune mention ni d'Opium, ni de Mandragore. L'opposition fut levée aussi-tôt & le compte payé par le Sieur *Vander Spyck*. Je

Je ne puis dissimuler cependant qu'un des amis de Spinoza parle de cette mort d'une manière équivoque & embarrassée lors qu'il dit dans sa vie manuscrite. „ Notre „ Philosophe est donc bien heureux non seulement par la gloire „ de sa vertu, mais encore par les „ circonstances de sa mort, qu'il „ a regardé d'un œil intrepide, „ ainsi que nous l'avons appris de „ ceux qui étoient presens; comme s'il eut été bien aise de se sacrifier pour ses ennemis, afin que leur mémoire ne fut point souillée „ de son parricide”. Ne concludroit-on pas de ces paroles que sa mort n'a pas été tout à fait naturelle. Ces prétendus Héros cherchent à s'étourdir eux-mêmes dans ce moment redoutable à tous les hommes mais plus encore à l'impie qu'à l'homme vertueux.

Le corps fut porté en terre le 25. Février accompagné de plusieurs Personnes illustres, & suivi de



de six carosses. Au retour de l'Enterrement qui se fit dans la nouvelle Eglise sur le Spuy, les Amis particuliers ou Voisins, furent régalez de quelque bouteilles de vin selon la coûtume du Pais dans la maison de l'Hôte du défunt.

Je remarquerai en passant que le Barbier de *Spinosa* donna après sa mort un mémoire conçu en ces termes; *Mr. Spinosa, de bien-heureuse mémoire*, doit à *Abraham Kervel* Chirurgien, pour l'avoir razé pendant le dernier quartier, la somme d'un florin dix-huit sous. Le Prieur d'Enterrement, & deux Taillandiers firent au défunt un pareil compliment dans leurs mémoires, aussi-bien que le Mercier qui fournit des grands pour le Deuil de l'Enterrement.

Si ces bonnes gens avoient sçû quels étoient les principes de *Spinosa* en fait de Religion, il y a apparence qu'ils ne se fussent pas ainsi jouez du terme de *bien-heureux* qu'ils

qu'ils employoient : ou bien ils s'en sont servis selon le train ordinaire, qui souffre quelquefois l'abus qu'on fait de semblables expressions, à l'égard même de personnes mortes dans le desespoir, ou dans l'impénitence finale ?

*Spinoza* étant enterré, son Hôte fit faire l'Inventaire des meubles qu'il avoit laissez. Le Notaire qu'il employa donna un compte de ses vacations en cette forme. *Guillaume van den Hove Notaire, pour avoir travaillé à l'inventaire des meubles & effets du Sieur Benoît de Spinoza*: ses salaires se montent à la somme de dix-sept florins & huit sous ; plus bas il reconnoît avoir été payé de cette somme le 14. Novembre 1677.

*Rebecca de Spinoza* sœur du défunt se porta pour son héritière, & en passa sa déclaration, à la maison où il étoit mort. Cependant, comme elle refusoit de payer préalablement les fraix de l'Enterrement, &

8 5                      quel-

quelques dettes dont la succession étoit chargée ; le Sieur *Vander Spyck* lui en fit parler à Amsterdam, & la fit sommer d'y satisfaire par *Robert Schmedung* porteur de la Procuration, *Libertus Loef* fut le Notaire, qui dressa cet Acte & le signa le 30. Mars 1677. Mais avant de rien payer elle vouloit voir clair & sçavoir, si les dettes & charges payées, il lui reviendrait quelque chose de la succession de son frère. Pendant qu'elle délibéroit, *Vander Spyck* se fit autoriser par Justice à faire vendre publiquement les biens & meubles en question, ce qui fut aussi exécuté, & les deniers provenans de la vente étant consignez au lieu ordinaire, la sœur de *Spinosa* fit arrêt dessus ; mais voyant qu'après le paiement des fraix & charges, il ne restoit que peu de chose ou rien du tout, elle se désista de son opposition & de toutes ses prétensions.

Le

Le Procureur *Jean Lukhats* qui servit *Vander Spysk* en cette affaire, lui porta en compte la somme de trente-trois florins seize sous, dont il donna sa quittance datée du 1. Juin 1678. La vente desdits meubles avoit été faite ici à la Haye dès le 4. Novembre 1677. par *Rykus van Stralen* Crieur juré, comme il paroît par le compte qu'il en rendit daté du même jour.

Il ne faut que jeter les yeux sur ce compte, pour juger aussi-tôt que c'étoit l'inventaire d'un vrai Philosophe; on n'y trouve que quelques Livrets, quelques Taille-douces ou Estampes, quelques morceaux de verre polis, des instrumens pour les polir, &c.

Par les hardes qui ont servi à son usage, on voit encore combien il a été ecconome & bon ménager. Un Manteau de camelot, avec une Culote, furent vendus vingt-un florins quatorze sous, un autre

Manteau gris, douze florins quatorze sous, quatre linceuls six florins & huit sous, sept chemises, neuf florins & six sols, un Lit & un Traversin quinze florins, dix-neuf Colets un florin onze sous, deux Rideaux rouges, une Courte-pointe, & une petite Couverture de lit six florins, son Orfèvrerie consistoit en deux Boucles d'argent qui furent vendues deux florins. Tout l'inventaire ou vente des meubles ne se montoit qu'à quatre cens florins & treize sous; les fraix de la vente & charges déduites, il restoit trois cens nonante florins quatorze sous.

Voilà ce que j'ai pû apprendre de plus particulier touchant la Vie & la Mort de *Spinoza*. Il étoit âgé de quarante-quatre ans deux mois & vingt-sept jours. Il est mort le vingt-unième Février 1677., & a été enterré le 25. du même mois.

F I N.

P R E-



# P R E F A C E

de M. le Comte de

BOULLAINVILLIERS.

**I**L est si peu naturel de se donner la peine de réduire en méthode un Systême absurde, tel que celui de l'Auteur que j'entreprends de faire parler dans les Traitez suivans , que je me crois obligé de rapporter la cause & l'occasion qui m'y ont engagé, de peur de laisser à quelqu'un le moindre prétexte de me soupçonner d'avoir prêté gratuitement mes expressions aux erreurs les plus intolérables.

Je ne suis pas moins prévenu que tout autre, contre la Doctrine de Spinoza ; & rempli de cette ar-

deur , qui doit animer tout homme capable de connoître & de défendre la vérité , j'avois entrepris, il y a longtems , la Réfutation du Traité Theologo-Politique de cet Auteur. Ayant même communiqué ce travail à un grand Prélat , il y applaudit de maniere à me faire espérer que l'exécution du dessein que j'avois formé pourroit être utile au public. Mais plusieurs embarras domestiques ayant interrompu cet Ouvrage , j'en aurois apparemment perdu l'idée , s'il ne m'étoit tombé , quelque temps après , entre les mains deux Réfutations de la Morale de Spinoza ; l'une composée par le Pere Lami Benedictin ; & l'autre Manuscrite par un Hollandois , que j'ai cru Socinien. L'article de Spinoza dans le Dictionnaire de Baile me fit encore donner une nouvelle attention au Systême de ce Juif. Toutefois ce qui acheva de me le faire considérer

derer comme un Ouvrage sérieux & digne d'être mis au net, pour pouvoir être ensuite valablement réfuté, ce fut la publication de la Doctrine des Chinois dans les Ecrits de Mrs. des Missions Etrangères, intéressés à faire connoître que les honneurs qu'on rend en Orient à Confucius, ne sont pas plus légitimes que ceux que l'on rendroit en Europe à Spinoza, puisqu'ils ont tous deux soutenu les mêmes opinions.

J'avouërai en passant, que les Réfutations que j'avois lues précédemment ne m'avoient point satisfait, & qu'elles m'avoient au contraire induit à juger, ou que leurs Auteurs n'avoient pas voulu mettre la Doctrine qu'ils combattent dans une évidence suffisante, ou qu'ils l'avoient mal entendue. Et en particulier je ne doutois pas que Baile n'eût été dans cette dernière disposition; mais il est



est arrivé par la suite que, m'étant rencontré en diverses Compagnies de gens de sçavoir & de pieté connue, j'ai oui soutenir aux uns que la Doctrine de Spinoza étoit capable d'anéantir toute Religion ; & aux autres en plus grand nombre, que la Chrétienté n'avoit rien à craindre de la part d'un Seducteur, puisqu'il n'avoit rien écrit d'intelligible, ou qui ne méritât un entier mépris.

J'étois fort indifférent sur ce Problème, & très-content d'ignorer le pour & le contre, lorsque les ouvrages posthumes de Spinoza me tombèrent entre les mains en 1704. à l'occasion d'une Grammaire Hébraïque qui s'y trouve, & qui me détermina à acheter le Livre entier, dont elle faisoit partie, à cause qu'elle me parut plus facile & plus sensée que celles que j'avois vues jusques-là. Enfin le grand loisir & le séjour de la Campagne

pagne m'ayant invité à lire tout l'ouvrage , il me parut d'une telle conséquence , que dans l'espoir de combattre moi-même quelque jour le plus dangereux livre qui ait été écrit contre la Religion , ou du moins dans l'esperance d'engager un plus habile Métaphysicien que moi, à le réfuter, j'ai entrepris de le dépouiller de cette Sécheresse Mathématique , qui en rend la lecture impraticable, même à la moitié des Scavans; afin que le Systême rendu dans une langue commune , & réduit à des expressions ordinaires, pût être en état d'exciter une indignation pareille à la mienne , & procurer, par ce moyen , de véritables ennemis à de si pernicious principes.

J'ai suivi , à l'égard des œuvres posthumes, la même conduite que j'avois tenue sur le Traité Theologo-Politique , à l'exception de la Réfutation; c'est-à-dire , que j'ai  
fidele-

## 156 P R E F A C E.

fidelement expliqué la Doctrine qui doit faire le sujet de cette même Réfutation. Et en effet , que serviroit-il de diminuer la force des raisons que l'on nous oppose ? Ne travaillons-nous pas pour la Vérité ? Et peut-elle manquer d'évidence, de quelques couleurs que son contraire puisse être embelli ? J'ai donc poussé le raisonnement de Spinoza aussi loin que j'ai pu le porter. Je n'ai point négligé d'orner les pensées au-delà de ce qu'il a fait lui-même ; & en général je n'ai rien appréhendé d'avantage que d'affoiblir ses démonstrations. J'ai même poussé la sincérité jusqu'à foutenir les Sophismes évidens , dont son Livre contient un grand nombre ; par les moyens les plus plausibles, que j'ai pu découvrir dans la Logique naturelle où je suis instruit. Toujours persuadé que rien ne peut nuire à la vérité , & que pour la faire briller dans

dans tout l'éclat qui lui appartient , il est bon qu'on lui oppose quelquefois , sinon d'épaisses ténèbres (car le contraste seroit trop fort) du moins les fausses lumières d'un orage impetueux , qui pour quelques momens semble devoir éblouir la raison & la nature. J'ai d'ailleurs cette confiance intime , qu'il est impossible que la bonne cause soit abandonnée , & que la Providence puisse manquer de se susciter , dans la multitude de ses vrais adorateurs , quelque défenseur aussi judicieux que zélé , qui mettra ce faux Système en poussière , & fera triompher aussi réellement la vérité , qu'elle se trouve ici artificieusement attaquée.

J'ai longtemps désiré d'avoir quelque part à cette gloire ; mais comme les années commencent à diminuer ma vivacité , & que d'autres occupations plus convenables à la portée de mon génie , semblent devoir

devoir m'attacher pour le reste de ma vie ; c'est sans jalousie que je cede à un plus docte , & à un plus éloquent écrivain , l'honneur de procurer à la Religion une Victoire moins équivoque , que celles que la violence de l'Inquisition lui fait remporter , par la suppression des Livres , ou les supplices de ceux qui les ont composez.

Je ne puis même me départir encore absolument de l'espoir d'y contribuer au moins d'une maniere indirecte , soit par mes sollicitations auprès des personnes que j'estime capables de réussir à un tel ouvrage , soit par la communication de ce que j'ai ébauché contre l'impiété de Spinoza.

REFU-

# REFUTATION D E SPINOZA.

---

## PREMIERE PARTIE. DE L'ETRE EN GENERAL ET EN PARTICULIER.

**J**E ne sçai quel sera le fruit de mon idée ; mais il m'a pris envie de ramasser dans cet Ecrit, le détail des choses que je crois connoître, & de celles que j'ignore, ou dont je doute. Il me semble que j'apprendrai, par ce moyen, plus parfaitement ce que je sçai déjà, ou que je m'instruirai mieux de mon ignorance ; ce qui peut servir à deux fins : à éloigner la présomption par la connoissance précise de ma foiblesse : ou à soulager le chagrin de l'incertitude, par l'évidence des raisons qui rendent l'ignorance & le doute invincibles.

## 2 . REFUTATION .

Il est en usage de tenir compte de ses revenus & de sa dépense : par ce moyen, on arrange les affaires, on évite les surprises, on s'assure contre les inclinations & les penchans les plus naturels, qui porteroient au désordre & à l'oubli de ses forces. Mais je croi cette espèce de compte beaucoup plus nécessaire par rapport aux connoissances de l'Esprit, qui en font le bien & la possession; par rapport aux conséquences que l'on en tire, qui font le revenu de ce fond; & par rapport à l'usage que l'on en fait dans les applications particulières, qui sont proprement la dépense. C'est en cela que je me trompe trop ordinairement, croyant savoir ce que je ne sais pas, tirant des conclusions sans principes, & bâtissant souvent des systèmes chimériques, dont je ne reconnois la vanité, qu'après avoir essuyé tout le travail de leur construction.

Voilà pourquoi j'ai pris le dessein de me rendre compte à moi-même de mes véritables connoissances: non de celles qui m'ont instruit des événemens passés, par la lecture de l'histoire, ou de celles qui font le fruit de

## DE SPINOZA. §

de l'expérience que l'on acquiert pendant le cours ordinaire de la vie ; ni enfin de tous les sujets particuliers qui tombent sous les sens ; mais des connoissances premières & générales, qui doivent servir de fondement à toutes les autres, & même de règle à la conduite.

Telle est la première de nos connoissances, qui consiste dans la conviction que nous avons de notre Existence. Connoissance accompagnée de sentiment, rendue certaine par l'axiome commun, *Je pense, Donc je suis* ; ou, *je suis pensant*, contre lequel je ne crois pas qu'on puisse raisonnablement former d'incident, sous le prétexte de la forme de l'argumentation qui y est contenue, parce que son sujet est une notion indubitable.

Or mon sentiment qui me prouve ma propre existence, me fait connoître, avec la même certitude, celle de plusieurs autres choses. Je ne suis pas le seul homme qui pense : j'en vois plusieurs autres qui pensent aussi, & qui me font connoître leurs pensées par leurs expressions ; comme réciproquement je leur commu-



## 4 REFUTATION

rique les miennes. Je ne suis pas non plus le seul qui ait du sentiment. Je trouve la même propriété en plusieurs sujets, outre les hommes. Peut-être même que leur sentiment est accompagné de pensée : du moins paroît-il qu'ils ont une voix pour l'exprimer; mais leur expression ne m'est pas entièrement intelligible. Ainsi j'ignore le détail de leurs pensées. Enfin, je ne suis pas le seul être, qui ait de l'extension. Je vois des corps étendus, comme je le suis moi-même : mais ces corps ne paroissent avoir aucun sentiment ; ce qui me fait conclure, qu'ils n'ont point aussi de pensée.

De ces trois observations, dont je suis aussi certain, que je le suis de ma propre existence (car elles sont fondées sur le même sentiment qui me fait connoître que je suis) je conclus qu'il y a des êtres, dont la première propriété me paroît être l'étendue solide; qui m'est commune avec eux, & que l'on peut diviser ces êtres en trois classes. Ceux qui pensent évidemment, comme je pense moi-même. Ceux qui sentent de telle façon, que l'on pourroit conjecturer qu'ils

## DE SPINOZA. 3

qu'ils pensent aussi , sans que l'on puisse toutefois s'en assurer parfaitement. Et ceux qui ne pensent point du tout.

L'expérience qui naît des diverses sortes de sensations, dont la mémoire se conserve intérieurement chez moi , m'apprend que la troisième espèce est plus générale que les autres, non seulement parce que tous les corps sont étendus , mais parce que ceux dont la distinction se prend du sentiment & de la pensée, perdent l'un & l'autre , après certaine durée , & tombent dans l'espèce de la simple étendue solide.

Je conçois donc avec certitude, qu'il y a quelque chose dans moi & dans tous les êtres de la première & seconde espèce, distingué de la simple étendue , & que c'est le principe du sentiment & de la pensée. Je sçai de plus , que ce principe de distinction est nommé la vie , & que c'est le fondement d'une seconde division de tous les êtres en vivans & non-vivans.

Mais si je veux rechercher ce que c'est que la vie ; en quoi elle consiste ; ce qui la produit en moi ; ce

## REFUTATION

qui fait qu'une herbe, un grain, un fruit &c. ne la possédant pas eux-mêmes, l'entretiennent toutefois chez moi, en me servant de nourriture, je me trouve frappé de tant de difficultés, & mes idées deviennent si confuses, que je m'apperçois que cette recherche est un abîme, dont il est impossible de me dégager, qu'en donnant à mes pensées une précision qu'elles n'ont pas; mais que je me flatte de pouvoir acquérir, par une exacte distinction des sujets que je dois considérer, les arrangeant suivant leurs diverses propriétés, & établissant nettement leurs convenances & inconvenances.

Je reconnois bientôt, en suivant cette route, que tous les êtres ont des propriétés communes, & qu'ils en ont de singulières. Et les premières, comme plus générales, me paroissent exiger ma première attention; parce que je conçois fort bien, qu'on ne sçauroit rien conclure du particulier au général, pour faire un raisonnement solide; mais qu'au contraire, les propositions générales s'appliquent à tous les sujets particuliers.

Or de toutes les propriétés des  
êtres

## DE SPINOZA §

êtres dont j'ai connoissance, la plus simple & la plus générale me paroît être celle de l'existence. Mais comme je ne pourrois pas raisonner sur cette propriété, la concevant attachée à certains sujets & dépendante d'eux; sans les connoître eux-mêmes auparavant (ce qui ne se peut, à moins de me réduire aux considérations particulières, que j'évite pour la raison précédente) je change la forme de mon idée, & au lieu de m'arrêter à l'existence, comme simple propriété, je fais effort pour concevoir une idée universelle, qui embrasse tout ce qui existe, & je forme ainsi celle de l'être, pris abstraitement, sans attention à aucune chose particulière, non pas même à ma propre existence, qui viendra dans son rang avec celle des autres. Il me suffit, dans la vue que je me propose, d'avoir l'idée générale, qu'il y a quelque chose d'existant; & c'est ce que j'appelle l'être abstrait & général, dont je dois examiner les propriétés, avant celles de toute autre chose.

La première que j'y découvre, est la nécessité de son existence; car l'être ne seroit point l'être; s'il n'exi-

## § R E F U T A T I O N

étoit pas. Cependant j'observe d'abord, que tout ce qui tombe sous mes sens périt, du moins quant à la forme, après une courte durée. Or puisqu'il cesse d'exister; puisque j'ai moi-même le sentiment d'avoir commencé depuis peu, je conclus raisonnablement que tous les êtres particuliers n'ont point cette existence nécessaire, qui fait la propriété essentielle de l'être absolu. Je conçois donc parfaitement qu'il y a autre chose que ce qui tombe sous mes sens, &c. je le conçois d'autant mieux, que je ne le scaurois concevoir que comme existant, quoiqu'en effet je ne le voye pas. Je suis donc convaincu par raison, qu'il y a un être absolu &c. nécessaire; &c. par sentiment, qu'il y en a plusieurs particuliers, qui ne sont ni absolus, ni nécessaires, &c. qui toutefois existent les uns après les autres dans un certain ordre, dont la disposition ne m'est pas connue; mais où j'observe sensiblement que la matière de l'un devient ordinairement la matière de l'autre, au moyen d'un changement très-médiocre qui se fait dans la forme de ses parties.

Cette réflexion me porteroit aisément

## DE SPINOZA. 9

ment à douter que les êtres particuliers fussent de véritables êtres, si je ne concevois distinctement que ce nom leur appartient, tant qu'ils existent, & qu'ils ne le perdent que quand ils cessent d'exister. Mais d'autre part, puisque c'est la différente disposition de la matière qui leur donne l'existence, ne puis-je pas juger que l'être appartient réellement à cette matière ? Toutefois je reconnois d'abord mon erreur ; car outre qu'en attachant l'être à la matière, j'exclurrois la pensée & l'étendue non solide, ce qui feroit absurde, je vois bien que je ne sçaurois séparer cette matière, des êtres dans lesquels elle existe, ni la concevoir, sans la dépouiller de son universalité, en la déterminant à quelque existence particulière.

Cependant je tire du raisonnement précédent, deux conclusions, que ma seule expérience me rendroit certaines, si la démonstration n'en étoit sensible par elle-même. La première, que tout ce qui est conçu comme nécessairement existant, doit être en soi & par soi. Et la seconde, que ce qui n'existe point nécessairement,

A 5

existe

## 20    R E F U T A T I O N

existe en autrui & par autrui, & ne peut être conçu que par autrui. En quoi il faut bien distinguer l'idée raisonnée d'une chose, du sentiment que l'on en a : car je sens bien, par exemple, que j'existe ; mais je ne conçois point que je puisse exister par moi-même. Je sens bien mon existence ; mais je ne la sçaurois séparer de ses causes, soit de celles par qui elle a commencé d'être, soit de celles qui l'entretiennent & la continuënt.

Or entre les êtres qui n'ont pas d'existence propre, j'en vois de deux espèces. Les uns imitent la nature de l'être absolu, en ce qu'ils paroissent être par eux-mêmes ; il n'y a que la raison qui découvre le contraire. Les autres sont manifestement en autrui, & ne peuvent être séparés de leur sujet. Un homme, un Arbre, ou autre chose sont de la première espèce. La figure, la couleur &c. sont de la seconde ; & cela m'est si évident, qu'il ne reste à cet égard, qu'à leur imposer des noms définis, qui dans les occasions en puissent rappeler les idées précises à ma mémoire.

L'être est donc un nom général, sous lequel je comprends tout ce qui est,

## D'ÊTRE EN SOI & PAR SOI

est, & tout ce qui peut être; mais connoissant distinctement que tous les êtres n'existent pas de la même manière, y en ayant un nécessaire, & plusieurs non-nécessaires, & qu'entre ceux-ci, les uns ont une existence distincte, qu'on peut nommer subjective, parce qu'elle sert de sujet à d'autres êtres, qui n'ont jamais d'existence séparée, je conclus, en divisant la nature de l'être.

Que tout ce qui est, est en soi & par soi; auquel cas je l'appelle substance:

Ou qu'il est distinctivement en autrui, & par autrui; & pour lors je l'appelle mode de substance.

Ou enfin qu'il est en autrui, & par autrui, sans distinction; & dans ce cas il est accident. Il me semble que cette division est parfaite, parce qu'il ne reste rien au de-là.

J'ai une idée fort distincte des deux dernières espèces d'être, parce que j'en puis choisir des exemples à discrétion. Je suis moi-même un être existant, quoique non-nécessaire; car je sens bien que j'ai commencé, & que je dois finir. Je juge donc que j'ai une existence empruntée;



## 12 REFUTATION

puisque je ne la tiens pas de moi-même; & de-là je conclus, que je suis un être modifié, ou une modification de l'être, déterminée à certaine forme, à certaine durée. J'ai l'existence commune avec l'être absolu: par conséquent je la tiens de lui, n'ayant pû la recevoir réellement d'autres hommes semblables à moi, qui n'avoient d'autre puissance, que celle dont je jouis à mon tour, aussi aveuglément qu'ils ont fait. J'ai de plus les mêmes propriétés, que je reconnois dans les autres hommes, l'extension, la figure, la pensée, le sentiment. Je sens mon existence effective & séparée de tout autre. Je suis donc plus que ce que j'entens par le nom d'accident.

A l'égard de ma figure, de ma couleur &c. je vois bien qu'ils ne me sont point essentiels, puisqu'ils changent. Cependant ils subsistent avec moi réellement, mais toujours indistinctement, parce qu'ils ne peuvent être séparés de moi, ni de tout autre sujet dans lequel je les vois exister. Je ne conçois point la rondeur séparée d'un corps rond: partant c'est avec raison que j'ai distingué l'espé-

l'espèce des accidens, des deux autres.

Mais quant à l'être absolu, que j'appelle substance; quoique je conçoive évidemment qu'il existe, je n'en ai aucun sentiment positif, ni perception sensible, que dans la relation que tous les autres êtres ont avec lui, pour participer à la propriété d'exister.

Si je veux le connoître, sans me contenter de simples négations, je me jette dans un embarras & une confusion d'idées qui me paroît insupportable. Car si je prens l'étendue pour la substance, parce qu'en effet tout ce que je vois participe à l'étendue, je m'apperçois aussitôt que j'exclus la pensée qui n'a rien de commun avec elle. Et si à son tour, je disois que l'être pensant est la substance, j'exclurrois l'étendue. Il faut donc que je conclusse que l'être absolu n'est ni pensée, ni étendue exclusivement l'un de l'autre; mais que l'étendue & la pensée sont des attributs, ou des propriétés de l'être absolu.

Je commence ainsi à reconnoître que la difficulté de former une idée juste de cet être, ne vient pas de

## 14 RÉFUTATION.

quelque inévidence, mais de la disproportion de la nature & de la mienne. Je ne le sçaurois prendre que par parties; & toutefois je conçois parfaitement qu'il n'en a pas. Il faut donc que j'évite, en le considérant, tout ce qui peut avoir rapport à une idée particulière, & que je m'attache simplement aux propriétés générales, par lesquelles il m'est connu; lesquelles, pour éviter l'équivoque; je nommerai attributs; par où j'entens ce que l'Esprit connoît de la substance, ou ce sans quoi il n'en auroit pas l'idée.

Le premier de ces attributs est l'existence nécessaire: Car 1°. si je pouvois concevoir l'être universel ou absolu, comme n'existant pas, je ne pourrois concevoir qu'il y eût au monde quelque existence. Par conséquent les Axiomes, *Je pense, j'ai du sentiment, Donc je suis*, seroient faux; ce qui ne se peut. 2°. Il est tellement propre à l'être d'exister, que s'il n'existoit point, il ne seroit pas. Je ne sçaurois donc concevoir son existence que comme nécessaire.

Le second de ces attributs est l'unité; car outre que l'idée de l'être est

uni-

## D E S P I N O Z A. 15

unique, il ne peut y avoir plusieurs substances de même, ou différent attribut. Non le premier; parce que si elles sont les mêmes, elles sont une. Non le second; parce que l'attribut est ce que l'esprit conçoit de la substance comme lui étant propre; mais il est propre à la substance d'exister nécessairement & par soi-même, suivant sa définition; puisque c'est l'attribut, sans lequel je n'en aurois aucune idée. Je conclus donc qu'il n'y a, ni peut avoir de substances de différent attribut.

De plus, s'il y avoit diverses substances, elles seroient différentes par leur être, leurs attributs, ou leurs modes. Ce ne peut être par le premier, qui est supposé & reconnu commun; ni par les deux autres qui sont accidentels à la substance: car elle subsiste par soi, c'est-à-dire, indépendamment de toutes modifications, qu'elle précède par nature; puisqu'elles n'existent qu'en elle, & encore plus indépendamment de nos connoissances, ou jugemens. La substance est donc une.

Si l'on objecte qu'il y en a plusieurs, & qu'elles diffèrent entr'elles

par

## 16 REFUTATION

par leur essence, je reconnois aussitôt que cela ne se peut ; puisque l'existence est l'essence de l'être absolu, ou de la substance, suivant sa définition. Je ne m'amuse point à prouver que ces termes sont équivalents : car la même définition en fait foi. Ainsi je conclus que, supposant plusieurs substances, elles ne pourroient différer entr'elles par leur essence ; ou bien qu'elles ne seroient pas des substances.

J'ajoute encore que la définition de la substance donne une idée si précise de ce qu'elle est, que, comme elle subsiste en soi & par soi, aussi est-elle conceuë par elle-même, sans idée d'aucune autre chose. Puis donc qu'elle n'a rien de commun avec autre chose, il faut conclure qu'elle est une. Cette preuve pourroit s'étendre davantage ; mais je demeure assez convaincu de l'unité de l'être par cela seul. Ainsi je passe aux autres attributs.

La substance étant une & nécessaire, je conclus qu'elle est infinie ; par où j'entens ce à quoi on ne peut rien ajouter : car d'une part, toutes modifications étant accidentelles à la substance.

substance, elles n'ont point de proportion avec elle, & partant ne la peuvent ni borner, ni augmenter. Et d'autre part, son essence étant nécessaire, il s'ensuit que tout ce qui est nécessaire lui appartient, & par conséquent qu'elle est infinie, puis qu'on ne peut y rien ajouter de même nature. Je dis encore qu'étant une, il s'ensuit qu'elle ne peut être bornée, & partant qu'elle est infinie, suivant une autre définition.

De plus, par le mot de *fin*, ou de *terme*, j'entens une négation d'existence au de-là; mais au contraire, la substance affirme & contient l'existence par sa définition. Or la même propriété ne peut être affirmée & niée d'un seul sujet. La substance n'est donc point finie. Donc elle est infinie.

Le même principe m'engage encore à reconnoître que la substance est indépendante. 1<sup>o</sup>. Parcequ'elle est une. 2<sup>o</sup>. Parcequ'étant nécessaire, elle est sa propre cause d'exister & d'agir. 3<sup>o</sup>. Parcequ'elle est infinie.

Je juge encore qu'elle est simple & indivisible; parceque, si elle avoit  
des

## 18 REFUTATION

des parties, elles seroient de même, ou différente nature qu'elle. Si le premier, il y auroit plusieurs substances; ce qui ne se peut. Si le second, le tout ne pourroit être identifié avec ses parties, contre la notion du tout.

Je conclus aussi qu'elle est éternelle; parcequ'étant nécessaire, je ne conçois aucun tems, où elle ait pû ne pas exister. Il en est de même de son immutabilité; d'autant que, si elle pouvoit changer, ce seroit à l'égard de son essence ou de ses propriétés; mais son essence est nécessaire, & ses propriétés sont des conséquences de son essence. Partant si celles-ci pouvoient changer, il faudroit que cette essence changeât, ce qui est contradictoire.

Je juge encore que, puisque l'être absolu doit contenir toute propriété de l'être, il s'ensuit que la substance est non-seulement étendue, mais qu'elle pense nécessairement & infiniment. En effet, je n'ai idée de l'être que par l'étendue & la pensée. Ce sont par conséquent les seuls attributs sensibles, par lesquels il m'est connu. Il est donc pensant & étendu; & tel est par conséquent la substance.

Ce

## DE SPINOZA 19

Ce n'est pas toutefois sans quelque répugnance que j'accorde tant de prérogatives à l'être que je nomme substance; mais son unité, qui est en quelque sorte le fondement de toutes les autres, est aussi celle qui fait le plus de peine à mon imagination: car si je conçois bien qu'il est de l'essence du mode de ne pouvoir exister sans la substance, comme il est évident qu'il y a des modes incompatibles, il ne semble pas que l'on puisse éviter de reconnoître que diverses substances leur doivent servir de sujet; puisque, selon la notion la plus commune, un même être ne peut ensemble se trouver mort & vivant, rond & carré: cela est incontestable.

Mais on répond que, comme les figures ronde & carrée sont des modalités de l'étendue, de même l'étendue & la pensée sont des attributs de la substance. Or, comme il seroit absurde de dire que l'étendue, ou la pensée ne peuvent être modifiées que d'une façon, à cause qu'elles ne sçauroient admettre à la fois des figures, ou des sensations incompatibles, il paroît aussi que, sous ce  
même



## 20 REFUTATION

même prétexte, je ne dois pas conclure qu'une même substance ne puisse être le sujet de différentes modifications.

Comme il n'est pas besoin d'imaginer un sujet de l'étendue & de la pensée différent de l'être pensant & étendu, il n'est pas non plus nécessaire d'attribuer à telle ou telle figure un sujet différent de l'étendue, non plus qu'à telle ou telle idée, ou sensation, un sujet différent de la pensée. Que l'étendue soit un attribut de l'être, & la figure une modalité de cet attribut; il m'est aisé de comprendre qu'une telle modalité ne peut être ronde & quarrée en même temps; non qu'il faille différens attributs, ou différentes substances pour établir ces figures; mais parceque, selon la notion la plus commune, nulle chose de quelque espèce que ce soit, ne sçauroit ensemble être, & n'être pas.

On pousse néanmoins l'objection encore plus loin. L'étendue, dit-on, n'est point concevable sans parties; & par conséquent il faut dire, ou que chacune de ses parties est une substance, ou que l'étendue en général n'est

n'est pas une substance. Mais si l'on s'en tient à ce dernier membre de l'argument, on peut prouver le contraire en plusieurs manières.

1<sup>o</sup>. L'étendue ne sçauroit être conçue comme une modalité de la substance; parceque, si l'on ôte l'étendue, on ne sçauroit concevoir de substance.

2<sup>o</sup>. L'étendue ne peut être un attribut de la substance, qu'elle ne soit elle-même substance; parceque l'attribut n'en est point distinct ou séparé; puisque, par la définition, c'est ce que l'esprit connoît de la substan-

ce.

3<sup>o</sup>. Si l'étendue n'étoit pas substance, elle seroit distincte de la substance, auquel cas elle n'auroit pu acquies ses dimensions (car le non-être ne sçauroit produire l'être, le non-étendu devenir le sujet de l'étendue.) Si non distincte de la substance, tout ce qui est étendu est substance.

Cette objection paroît avoir quelque force. Cependant il n'est besoin, pour la résoudre, que de la vraie intelligence des termes. Et 1<sup>o</sup>. l'étendue substantielle ne peut être conçue par parties, autrement elle ne  
seroit

## 22 REFUTATION

seroit plus ce qu'elle est, puisqu'elle seroit modifiée dans ses parties. 2<sup>o</sup>. L'attribut n'est pas la substance: mais, comme l'on en convient, c'est ce par quoi l'esprit en a notion. Or si je juge qu'il est propre à la substance d'être étendue indéfiniment, je juge aussi que toute étendue déterminée par ses dimensions, ou par une figure, n'est qu'une étendue modifiée, & non l'étendue substantielle, dont il est question.

Je conçois le même de la pensée. Penser en général, est un attribut de l'être; car je connois l'existence par la pensée, comme par l'étendue; mais telle, ou telle pensée déterminée dans un être particulier, est une modification de cet attribut. Cet être (ni tout autre) n'est substance, ni parcequ'il est étendu, ni parcequ'il pense, ou qu'il sent; car cela n'entre point dans la définition de la substance: mais il est pensant, ou étendu, ou les deux ensemble, parcequ'il est un mode de la substance, à laquelle ces deux attributs appartiennent, avec une infinité d'autres, dont je n'ai aucune notion, & qui n'entrent point dans

dans la composition de ce mode déterminé à certaine existence.

Ce qui trompe en cela, c'est que l'on fait mal-à-propos distinction entre la pensée & l'être pensant; entre l'étendue & l'être étendu. Comme si moi & ma pensée, ou mon étendue étions deux choses différentes; mais cette erreur est facile à détruire; car si le sujet de l'étendue étoit différent d'elle-même; on le pourroit concevoir sans étendue, ce qui ne se peut.

Quand je roule un morceau de cire entre mes doigts, elle est, à la vérité, le sujet des figures que je lui donne; mais ce n'est pas en tant que substance: car je ne conçois pas la substance par des figures. C'est donc parceque cette cire est une étendue déterminée, qui ne peut être sans bornes, & par conséquent sans figures; indifférente à toutes, & nécessairement sous quelqu'une. Elle n'est point carrée, quand elle est ronde; mais elle n'est pas moins étendue sous une forme que sous une autre, parceque telle figure que ce soit est un mode de l'étendue. La cire n'est point non plus le sujet de l'étendue, car

## 24 REFUTATION

car non-seulement je ne la sçauois concevoir sans étendue, mais même sans figures, qui sont modes de l'étendue. Si d'ailleurs je pose qu'elle est *cire*, elle est, par cela même, un mode de l'être, indépendamment de l'étendue: il faudroit qu'il n'y eût au monde que de la *cire*, si on pouvoit la prendre pour l'être substantiel & absolu. Il reste donc à conclure qu'elle est un mode; & si elle est mode, elle n'est point la substance. Donc ni son étendue, ni ses différentes figures ne me la feront point concevoir comme un sujet substantiel. Je rapporterai toujours les figures à l'étendue, dont elles sont des modes, & l'étendue à l'être, dont elle est aussi mode, quand elle est déterminée; & attribut, quand elle est conçue substantiellement, sans parties & sans rapport à quelque particularité que ce soit. Il en est de même de la pensée prise singulièrement, & de toute autre chose que l'on puisse proposer.

Le reste de l'objection est suffisamment détruit parce que je viens de dire, qui me fait concevoir en quel sens l'étendue est distincte de la substance.

substance, & en quel sens elle ne l'est pas, suivant les propriétés du mode ou de l'attribut, par lesquelles le premier, en tant que borné, est conçu avoir des parties, & le second en tant qu'infini, n'en a, ni peut avoir.

Ces différentes réflexions portent un jour nouveau sur mes idées. Cependant je suis obligé d'avouer que je ne me trouve point encore en état d'imaginer clairement, ce que c'est que la substance; & je soupçonne que c'est parce que je n'ai point encore examiné quelles sont les relations que les autres êtres ont avec elle, & spécialement les miennes particulières. Dans cette pensée, j'entreprends d'approfondir les relations de cette substance; que je conçois déjà nécessairement existante, une, infinie, indépendante, simple, immuable, éternelle, étendue & pensante.

Par relations, ou déterminations externes, j'entens ce qui est conçu dans un sujet, sans y être réellement; comme le nom de partie, qui n'ajoute, ni ne diminue rien à l'essence de ce qui est ainsi nommé, & qui néanmoins est conçu si nécessairement

B

par

## 26 REFUTATION

par rapport au tout, que sans la partie, le tout ne seroit pas ce qu'il est.

Il y a des notions communes au sujet des relations, qui doivent servir de règle à ce que nous en allons dire. La première est, que tout ce qui est concevable doit être conçu par soy & par autrui. La seconde, que les choses qui sont conçues sans relation, n'ont rien de commun; & réciproquement que les choses qui n'ont rien de commun sont conçues sans relation, c'est-à-dire, que l'idée des unes est totalement indépendante de l'idée des autres, ni ne s'y rapporte en aucune façon.

Suivant ces règles, je suis assuré, 1<sup>o</sup>. que rien de ce qui est, ne peut être conçu sans relation à la substance, c'est-à-dire, à l'être existant; autrement il ne pourroit être conçu.

2<sup>o</sup>. Que tout ce qui est conçu comme existant à l'existence commune, & partant ne peut être conçu sans relation.

3<sup>o</sup>. Que la substance qui existe est une, puisque toute autre qui pourroit être conçue, n'existeroit pas.

Les relations que nous avons à  
con-

considérer, s'expriment généralement par les noms de cause & d'effet; de sujet & d'adjoind; de tout & de partie; & de personnalité. Choses que l'on entend assez par l'énonciation. C'est pourquoi passant d'abord à l'application, je recherche si la dénomination ordinaire de tout, convient à la substance; & je conçois d'abord que non; parceque, suivant sa définition, elle est indivisible, n'ayant, ni ne pouvant avoir de parties, sans quoi néanmoins il est impossible qu'il y ait de tout. Je conçois au contraire, que les modes qui sont bornés ont nécessairement des parties. Ainsi je détermine sans peine, que, si la substance avoit des parties, elle ne seroit plus infinie; parceque la dernière seroit le tout; & par conséquent la borne qu'elle ne sçauroit avoir.

Je recherche de même, si le nom de personne, ou l'être individuel convient à la substance; & je ne puis éviter de conclure que non; d'autant que qui dit une personne, dit un être distinct, duquel on peut nier qu'il soit un autre. Mais de l'être existant & infini, on ne peut rien nier d'exi-



## 28 REFUTATION

stant. Partant la substance ne sauroit être conçue sous l'idée d'un être individuel; & ce ne peut être que très-improprement qu'on la dit unique; puisque l'unité ne devient nombre, que quand on peut dire, deux.

Pour la relation de sujet & d'ad-joint, je vois d'abord que l'applica-tion ne s'en peut faire que très-im-proprement à la substance & aux êtres particuliers: car outre que l'on ne peut jamais proposer que le fini soit adjoint à l'infini; parceque leur nature est absolument différente, si l'on prenoit l'existence abstraite pour le sujet de l'étendue, ou de la pen-sée, il faudroit distinguer leur être, ce qui ne se peut, l'existence ne sub-sistant que dans ses propriétés, com-me les propriétés dans l'existence; c'est-à-dire, que ce qui existe est né-cessairement étendu ou pensant, ou tous les deux ensemble; & que, si ce qui existe n'étoit ni étendu, ni pensant, nous n'en aurions aucune idée, puisque nous ne connoissons l'être, que par ses attributs.

Je regarde telle ou telle figure dans un morceau de cire, comme un ad-joint,

joint, parcequ'elle peut être indifféremment ronde & quarrée; mais je ne ſçaurois enuiſager de même ſon étendue; parce que ſi elle n'étoit étendue, elle n'exiſteroit pas: c'eſt pourquoi j'ai conclu cy deſſus, qu'elle n'eſt ronde ou quarrée, que par une manière d'être de l'étendue, comme elle n'eſt étendue, que par une manière particulière d'exiſter en général.

Je ne ſçaurois non plus raisonner autrement à l'égard de la penſée. La propriété de former des idées & d'avoir des perceptions, que je ſens en moi-même, n'eſt pas différente de moi, non plus que mon étendue & ma figure. Celles-ci ont changé, lorsque de petit, je ſuis devenu grand, & vieil de jeune que j'étois: cependant mon individualité n'a point changé. Ainſi le changement des idées, qui ſont la forme de ma penſée, ne me doit point faire juger, que moi, ſujet de ces idées, ſois différent des idées mêmes. Chaque idée occupe tout le fond du ſujet penſant, & je puis m'aſſurer, que ce qui penſe en moi, au moment que j'écris ceci, n'eſt point différent de mon

### 30 REFUTATION

idée présente, & que c'est sa forme actuelle, comme telle figure l'est de la cire que je manie; quoique cette figure & cette idée soient également muables & successives.

Je comprends assez que, si cette cire avoit perception d'elle-même, elle se croiroit intérieurement le sujet de ces figures successives; ou bien qu'elle penseroit que celle, sous laquelle elle se pourroit considérer, lui seroit essentielle; mais ces jugemens seroient faux tous les deux. Le premier, parceque l'on conçoit bien que la cire n'a point d'existence distincte de son étendue. Le second, parceque la figure est muable par sa nature.

Mais ne dois-je pas raisonner de même sur ma propre existence? Mes idées sont successives, & les différentes formes de mon corps le sont aussi. Les premières roulent continuellement, parce qu'elles représentent sans cesse des objets nouveaux, ou des perceptions différentes. Les secondes ont un progrès lent & presque imperceptible: mais elles opèrent toutes deux un changement réel; non de moi comme sujet; mais de moi comme existant sous une forme aussi né-

nécessaire à mon esprit qu'à mon corps, parceque je suis également borné à l'égard de l'une ou de l'autre propriété.

Je puis donc conclure avec certitude que les êtres particuliers ne sont point le sujet de leurs propriétés; mais que leur être & leurs propriétés sont même chose, considérée à différens égards; & qu'ainsi la relation qui est entre eux, est telle que de mode à mode; ou de mode à attribut, ou à substance; mais non telle que ce que l'on comprend du sujet & de l'ad-joint.

Le corps n'est autre chose qu'une étendue solide & bornée par une figure, qui est une manière d'être de cette étendue.

L'intelligence n'est autre chose qu'une pensée représentative d'objets ou de perceptions, à laquelle les différentes idées sont le même, que les figures à l'étendue. Par conséquent, étendue modale sans figure, & pensée sans détermination d'idée, ou idée sans images d'objet ou de perception, est ce qui ne se peut comprendre.

Mais à plus forte raison je dois former la même conclusion, par rapport

### 32 REFUTATION

à la substance, laquelle étant déjà reconnue essentiellement infinie, unique & nécessaire, indépendante &c., ne peut jamais être le sujet de ce qui est conçu borné, multiplié, composé de parties, assujetti à des causes externes &c.

Il reste maintenant à parler de la plus étendue de toutes les relations; je veux dire, celle de la cause & de l'effet, que je conçois de telle nature, que l'un ne peut exister sans l'autre. Par le nom de cause, j'entens tout ce qui produit un effet; & par le nom d'effet, tout ce qui est produit par une cause. Mais parceque rien ne peut exister sans une cause, il s'ensuit que tout ce qui existe, a une cause en soi, ou hors de soi.

Ce qui existe par soi-même, & n'a besoin que de soi pour exister, est certainement sa propre cause. Et tel est, par la définition, l'être nécessaire que j'ai nommé substance; lequel, dès-là qu'il existe par lui-même, est cause absolue de tout ce qui peut exister; car il est de l'essence de l'effet d'avoir une cause; & par la division complète de l'être, il n'y a que le nécessaire, & le non-nécessaire.

Ce-

Celui-cy ne peut donc exister que comme l'effet de celui-là. Partant l'être nécessaire est cause absolue tant de soi-même, que de tout ce qui peut exister.

Cette vérité étant connue; il faut examiner le caractère de l'action de la substance, pour juger si elle est déterminée ou contingente, libre ou nécessaire. Mais avant d'en décider, il faut convenir de la signification des termes.

J'appelle détermination, toute action d'une cause qui produit un effet; & en ce sens, je ne puis douter que la substance ne soit déterminée, puisqu'elle est cause générale d'elle-même, & de tout ce qui existe.

J'appelle liberté, toute détermination, dont le principe est en soi-même, dans laquelle acception, il est impossible que la substance ne soit libre, puisqu'elle est sa propre cause d'exister & d'agir.

J'appelle spontanéité, le sentiment qui fait vouloir, ou qui fait acquiescer à une détermination; mais ce terme ne peut pas convenir à la substance, tant parcequ'il est opposé

### 34 REFUTATION:

à celui de contrainte, qui ne peut avoir de lieu à son égard, que parce que nous ne saurions juger de ses sentimens qui sont infinis: outre que le terme de spontanéité induit une personnalité, qui ne peut s'attribuer à la substance.

J'appelle contingent, ce qui peut être & n'être pas; auquel sens, il est évident que la substance ni ses actions ne le sauraient être, puisque sa nature & ses conséquences sont également nécessaires & déterminées.

J'appelle nécessaire, tout ce qui est déterminé; & en ce sens, la substance est nécessaire, étant déterminée par elle-même; & les êtres particuliers sont aussi nécessaires, en tant que déterminez par leurs causes. Mais il y a une autre sorte de nécessité, qui est celle de nature; & telle est celle de la substance, dont l'existence est nécessaire, par sa définition; laquelle par conséquent ne convient point aux êtres particuliers, qui peuvent être conçus comme n'existant pas.

Il y a pareillement une autre sorte de détermination, qui consiste  
dans

## D E S P I N Ō Z A. 35

dans les bornes prescrites à l'existence des êtres particuliers, soit en étendue, soit en conformation d'organes, soit en perceptions, & en connoissances; mais cette espèce de détermination bornée est opposée à l'idée générale, & se renferme dans les individus.

Cela posé, je conclus que l'action de la substance est éternelle, libre, infinie & nécessaire comme sa nature; parcequ'autrement, son action ne dépendroit pas d'elle; elle auroit une autre cause qu'elle-même, contre sa définition, qui me la fait concevoir, comme sa propre cause d'exister & d'agir.

Et de là même il s'ensuit qu'elle est toute puissante, c'est-à-dire, qu'elle peut tout ce qui est possible, non pas à des forces bornées, ou à un entendement fini; mais en général tout ce qui peut être conséquent de ses attributs infinis. Or de l'infinité des attributs, suit l'infinité des conséquences. Partant la substance, ou l'être absolu est infini dans son action, & conséquemment tout puissant.

A cette énumération des attributs de la substance; mais plus sensible-



### 36 REFUTATION

ment à celui que je conçois sous le nom de cause absoluë & de toute-puissance, il n'est pas difficile de reconnoître l'être suprême (c'est-à-dire DIEU) que je conçois comme l'être absolument infini, la substance douée d'une infinité d'attributs, ou plutôt connoissable par une infinité de propriétés, dont chacune exprime infiniment son essence éternelle & infinie.

Mais dans ce sens, je m'apperois évidemment que je ne puis borner son infinité à un genre particulier; parceque véritablement il répugneroit à la nature de l'infini, qu'il fût possible d'exprimer quelque réalité, qui ne lui convînt pas, ou qui pût en être niée. En conséquence de quoi on peut établir pour axiome, que tout ce qui renferme existence, réalité, ou perfection, ne peut être nié de l'être nécessairement existant & infini, ou bien (en tournant la proposition d'autre manière) qu'il seroit contradictoire de concevoir aucune négation ni défaut dans une existence réelle, infinie & nécessaire, tel que l'être Divin.

Toutefois je ne suis pas ce raisonnement

nement bien loin , fans m'appercevoir que la première difficulté touchant la divifibilité de l'étendue , lui forme un terrible obstacle : car fi l'infinité de Dieu m'engage d'une part à juger qu'il eft réellement & infiniment étendu ; de l'autre , fa fimplicité ne permet pas qu'on lui puiſſe ſuppoſer un attribut , qui le rendroit divifible , & qui en le compoſant de parties , détruiroit cette même infinité. Cela me paroît fi clair & fi décisif pour le ſiſtème qui poſe Dieu Créateur des corps & de l'étendue , fans être lui-même étendu , qu'indépendamment du préjugé de l'éducation & de l'habitude , qui parle intérieurement en fa faveur , je ſerois porté à conclure qu'il y a contradiction à être étendu & infini.

Mais à confidérer plus meurement la queſtion , eſt-il bien aisé de concevoir que l'étendue ait pû être formée fans étendue ? C'eſt la même difficulté que l'on trouveroit à établir que le néant ait pû produire l'être. Il ne s'agit pas de décider ſi Dieu a pû faire quelque choſe de rien , mais de montrer , comment il a pû faire quelque choſe , fans le placer en aucun

### 38 RÉFUTATION

lieu; car c'est une contradiction, & par conséquent l'impossible. Or en créant l'étendue, où l'a-t-il placée, s'il n'y avoit point d'étendue? Si l'on dit que l'infinité de sa nature comprend tout; c'est dire en autres termes, que l'étendue est en effet l'un de ses attributs.

Ce qui fait illusion dans cette rencontre, c'est qu'étant accoutumés à considérer l'étendue dans ses parties, & à la comprendre sous une figure, n'ayant même l'image de l'infini, que par l'addition de plusieurs quantitez bornées, soit nombres, soit grandeurs; ce que je prens pour infini, ne l'est point, quelque étendu que je le conçoive. Et par conséquent il ne peut entrer en aucune comparaison avec l'infini substantiel, que je dois concevoir indivisible; en sorte que l'attribut d'étendue que j'y découvre, ne soit borné ni à une quantité, ni à une mesure imaginable.

Il est vrai que, quand je forme l'idée de la quantité par une mesure, je dois conclure qu'elle est divisible; mais l'étendue abstraite, telle que je la conçois, en conséquence de l'infinité de la substance, n'est mesurable, ni

ni figurées, que dans ses modes ou manières d'être. Partant l'étendue, entant qu'attribut, ne prouve point que la substance soit divisible : & d'autant moins que j'ai conclu cy-devant, par sa définition, qu'elle ne peut avoir de parties.

Mais cette solution est-elle bien sans réplique? Ne peut-on pas me dire que cette étendue substantielle non divisible, est une chimère de mon esprit, puisqu'on ne connoît rien de tel par expérience, & qu'au contraire l'expérience est contre moi, & tout le raisonnement que l'on peut faire au sujet de l'étendue connue?

Pour mieux juger de la vérité, il me semble qu'il convient d'abandonner pour quelques momens l'idée de l'étendue, & d'en choisir une autre, s'il se peut, plus sensible, sur laquelle on puisse former un raisonnement comparatif. Or rien ne l'est davantage que la pensée : mais par où en avons-nous le sentiment, si ce n'est par les idées? Ces idées ne sont-elles pas bornées, figurées, déterminées; sinon absolument, comme l'étendue, du moins dans leur genre? Mais croirai-je que les idées de Dieu soient bor-

## 40 REFUTATION

bornées & déterminées comme les nôtres? On dira que la détermination de l'idée ne se prend que de l'objet qu'elle considère, que le sujet pensant peut être infini, en ce qu'il considère une infinité d'idées à la fois, quoique chacune de ces idées soient déterminées dans l'objet particulier qu'elles représentent. De plus, que l'idée de Dieu a un autre objet infini, qui est lui-même, & que les idées particulières n'augmentent point sa connoissance.

Mais cela même est une contradiction: car je ne conçois pas mieux une infinité d'idées particulières distinctes, qu'une infinité de nombres. Je pourrai toujours ajouter une nouvelle quantité à l'un & à l'autre. Dire que les idées particulières n'augmentent point la connoissance de Dieu cela ne se peut comprendre, puisqu'elles augmentent du moins sa connoissance accidentelle: outre qu'il est impossible de nier qu'en retranchant, par supposition, ces idées particulières de la connoissance divine, on ne détruise son infinité. Et l'on ne sauroit sauver cet inconvénient, qu'en reconnoissant que la connoissance de  
Dieu

## DE SPINOZA 43

Dieu comprend substantiellement toutes sortes d'idées possibles, sans nombre, sans bornes, & sans mesure, qui est le sens dans lequel on peut juger que Dieu, ou la substance, est aussi bien étendu qu'il est pensant; mais qu'il n'est, ni ne peut être divisible à aucun de ces égards.

Et de-là j'ai lieu de conclure qu'aucun attribut de la substance ne doit être conçu de sorte, que l'on en puisse inférer, qu'elle soit divisible, puisqu'elle ne sçauroit avoir de parties, comme il a été prouvé; & de la même manière je conclus que la pluralité, ou infinité des attributs ne combat point l'unité de la substance, parcequ'il est de son essence d'être une, & d'avoir infinité d'attributs, ou de propriétés.

Je dois prendre pour règle de cette notion, que la quantité, le nombre, la figure, & tout ce qui conclut à donner des bornes à l'être, ne peut convenir qu'aux modalités de la substance, & non à elle-même, en tant que substance. Par exemple, je vois qu'un corps, tel que l'eau, est divisible, muable, sujet à se corrompre, à se geler, à prendre la forme  
des

## 42 R' E F U T A T I O N

des vases où il est renfermé. Mais je dis que toutes ces propriétés ne lui conviennent que par rapport à sa modification, & non par rapport à son existence substantielle.

On me répondra aussi-tôt que, même selon moi, l'existence & les propriétés sont inséparables; & cela est vrai, comme il a été prouvé cy-devant, de l'existence modale de la cire, ou de la pensée. Mais comme il est d'expérience que tous les êtres particuliers sont muables & changent de modalité, sans perdre l'existence substantielle, par laquelle ils sont un avec la substance, je dois conclure que les propriétés modales de l'eau, ou de tout autre sujet particulier ne sont pas des conséquences de l'être substantiel.

Autre est l'être, autre la manière d'être; celle-ci est bornée, limitée, mesurable &c. mais le premier est infini, immuable, & par conséquent il n'est ni limité, ni mesurable. Que si l'on revient à dire, que l'être est donc le sujet du mode, & que le mode est son adjoint, ou que le mode est à l'être ce que la couleur est à du marbre, desorte qu'il sera réduit  
à la

à la nature du simple accident; il est aisé de repliquer, comme cy-devant, que l'être & le mode sont confondus dans la substance, & que celle-ci existe dans les modes, comme les modes existent en elle.

Je m'arrête ici pour réfléchir à ce que j'ai compris jusques à présent, & l'examinant, juger si mes idées sont claires; si les conclusions ont quelque solidité, & enfin où elles me mènent. Mais plus j'avance, plus je m'étonne: car dans cet ordre de raisonnemens, je ne puis éviter de conclure que Dieu & l'universalité des choses sont le même. Il s'ensuit donc que tout ce que j'ai pensé de l'être souverain, de l'être parfait, d'un Dieu, à qui je me suis cru devoir obéissance, amour, culte, religion, d'un Dieu Créateur, juge de mes actions, tout cela s'évanouit. Mais je vais peut être trop vite: Et en effet.

Si je m'imaginois Dieu souverain de la nature, à la manière que les Rois le sont de leurs Etats, avec la différence que son pouvoir est sans bornes, je m'éloignerois sans doute de la vérité; car je dois concevoir que la volonté de Dieu n'est point  
sépa-



## 74 REFUTATION

séparée de son intelligence, ni son pouvoir de sa volonté, puisque tout est un dans la substance indivisible. Mais cela déroge-t-il à sa perfection? Non sans difficulté. Car qu'est-ce que la perfection, sinon la réalité de l'être? Et peut-on concevoir une réalité plus absolue que celle qui comprend tout ce qui existe, & sans laquelle rien ne peut exister?

Je conçois que les hommes qui ont des idées & des désirs successifs, ne font pas à la fois tout ce qui est en leur puissance. Mais il y auroit de l'absurdité à penser la même chose de Dieu. On dit, à la vérité, que si Dieu avoit fait tout ce qu'il peut faire, il auroit épuisé sa toute-puissance. Prétexte absurde, de supposer Dieu, sinon dans l'impuissance, au moins dans l'impossibilité de faire tout ce qu'il pouvoit. N'est-il pas plus juste de reconnoître que la toute-puissance de Dieu a toujours existé en acte, & qu'elle y sera éternellement, parceque c'est un attribut inséparable de sa nature?

Si je conclus aussi que l'idée de Dieu comprise sous celle de l'infinité de l'univers, me dispense de l'obéissance,

fance, de l'amour & du culte, je ferois encore un plus pernicieux usage de ma raison : car il m'est évident que les loix que j'ai reçues, non par le rapport, ou l'entremise des autres hommes, mais immédiatement de lui, sont celles que la lumière naturelle me fait connoître pour véritables guides d'une conduite raisonnable. Si je manquois d'obéissance à cet égard, je pécherois nonseulement contre le principe de mon être, & contre la société de mes pareils, mais contre moi-même, en me privant du plus solide avantage de mon existence. Il est vrai que cette obéissance ne m'engage qu'aux devoirs de mon état, & qu'elle me fait envisager tout le reste, comme des pratiques frivoles, inventées superstitieusement, ou pour l'utilité de ceux qui les ont instituées.

A l'égard de l'amour de Dieu, loin que cette idée le puisse affoiblir, j'estime qu'aucune autre n'est plus propre à l'augmenter ; puisqu'elle me fait connoître que Dieu est intime à mon être, qu'il me donne l'existence & toutes mes propriétés ; mais qu'il me les donne libéralement, sans reproche, sans intérêt, sans m'assujettir à

autre

## 46 R É F U T A T I O N

autre chose qu'à ma propre nature. Elle bannit la crainte, l'inquiétude, la défiance, & tous les défauts d'un amour vulgaire ou intéressé. Elle me fait sentir que c'est un bien que je ne puis perdre, & que je possède d'autant mieux que je le connois & que je l'aime.

A l'égard du culte, quoiqu'elle m'attache à celui dans lequel je suis né, & qu'elle me le fasse préférer à tout autre, je sens bien qu'en me dépouillant du zèle inhumain, des sentimens de partialité & de haine qui accompagnent la Religion vulgaire, elle purifie la mienne, & la rend digne d'être pratiquée par un esprit raisonnable, comme elle la rend plus propre à honorer l'être suprême.

A l'égard de la qualité de Juge des actions des hommes, d'où suivent celles de Rémunérateur & de Vengeur, je ne disconviens pas que ces idées ne touchent efficacement quelques esprits, quo la seule crainte, ou l'espérance peuvent conduire; mais aussi faut-il avouer qu'elles sont entièrement opposées à l'amour parfait, qui est notre premier devoir envers Dieu, & qu'elles sont les sources  
très-

très-fécondes de toutes les superstitions du monde. Supposant toutefois que le bien qui en revient surpasse le mal, il faut tomber d'accord que son fondement est la persuasion du châtiement & de la récompense, que le vice & la vertu doivent trouver, soit en ce monde, soit dans l'Éternité. Mais quel inconvénient peut-il y avoir à regarder cette distribution du châtiement & de la récompense, comme une conséquence nécessaire de la première vérité, c'est-à-dire, de la nature divine? Le mal qui doit arriver aux méchants, & la félicité que les bons doivent attendre, sont-ils moins à craindre ou à désirer d'une manière que de l'autre? Et notre prévention pour les qualitez qui sont à notre usage, nous doit-elle aveugler jusqu'au point de n'être satisfaits de la justice de Dieu, que quand nous l'imaginerons arbitraire & semblable à la nôtre?

Ainsi, soit que les préceptes d'amour de Dieu, de charité, de tempérance & de justice universelle aient reçu à notre égard une forme de Loi, par l'organe de certains hommes qui ont été favorisés de révéla-  
tions

## 48 REFUTATION

tions surnaturelles, & autorisez à les établir par des miracles, soit qu'ils aient été simplement gravez dans nos cœurs par la nature, & qu'ils y brillent à la lumière de la raison pour le bonheur de ceux qui les suivent, & la condamnation de ceux qui les rejettent, sont-ils moins salutaires aux premiers, & moins redoutables aux seconds, qui ne peuvent les violer qu'au dommage de leur conscience?

Ce n'est pas rejeter la Religion ni la vertu, que d'en établir la récompense dans leur pratique. Ce n'est pas non plus autoriser le crime, que d'en établir la principale punition dans la honte & le remords qui l'accompagne, ou dans la perversité & la folie qui les étouffe tous deux. Quand on en juge autrement, c'est que la vertu ne paroît pas assez aimable, pour engager le cœur toute seule; ou que le vice a tant d'attraits, que l'on seroit porté à s'y abandonner par préférence, sans la crainte du châtiment. Si donc l'on pratique la vertu dans cette disposition, peut-on se flater d'en mériter quelque récompense, même de la part d'un Juge qui est supposé infiniment juste & éclairé?

C'est

C'est plutôt haïr son ouvrage : c'est obéir à la terreur , condamner son propre cœur , & renoncer par caprice aux lumières de la raison , qui pourroient rendre l'homme heureux , en lui faisant trouver Dieu , la vérité , le repos , au milieu de lui-même , sans remettre leur possession au temps d'une autre vie.

Ce raisonnement soulage un peu mon inquiétude , & rassure mon imagination. Cependant il ne lève point deux difficultez qui paroissent d'abord insurmontables. La première , que si Dieu & l'universalité des êtres sont la même chose , il s'ensuit qu'étant toutes choses en général , il n'est rien en particulier ; il ne pense que dans les intelligences ; il n'est étendu que dans l'espace , en un mot , il est tout & n'est rien ; c'est-à-dire , que c'est une chimère aussi absurde que la matière première. Sur quoi donc peut-on fonder l'obligation de l'aimer ? Et comment pourroit-il rendre heureux ceux qui le connoissent ? La seconde difficulté consiste en ceci , que si Dieu est véritablement ( comme il a été démontré ) un être nécessaire & infini , les conséquences doivent être

C

pa-

## 50 REFUTATION.

pareilles & nécessairement infinies; raison sur laquelle on peut conclure que les êtres bornés & particuliers ne peuvent jamais être conséquents de l'existence de la substance infinie. J'essayerai de répondre à l'une & à l'autre difficulté.

Mais pour mettre la première dans toute sa force, il faut ajouter, ce me semble, que dans le principe qui est ici développé, si l'on imagine quelque personnalité dans la substance, ce sera un mode, ou manière d'être sans proportion avec l'infinité, & que, si l'on en rejette l'idée de la personnalité, ce ne sera rien du tout, ou du moins rien dont on puisse former l'idée, suivant la règle, *Universalium non desunt notio.*

Je ne sçai point de quel usage pourroient être à ce sujet les distinctions usitées dans l'Ecole: & peu versé dans les subtilitez qui y sont enseignées, je me contenterai de dire que je comprends parfaitement que, si par les termes de personne ou de supposit, on doit entendre un être borné & tellement défini, qu'il exclue tout autre supposit, il est impossible que la substance qui est conçue infinie  
par

par, la nature, jouisse de cette personnalité exclusive ; mais que , si l'on prend le terme de personne pour réalité d'être, il est pareillement impossible de le nier de la substance ; puisqu'elle est la seule existence réelle & nécessaire, qui renferme absolument toutes les autres, quoique jugées non-nécessaires.

Cette objection renferme, à mon avis, une contrariété qui en détruit toute la force : car on convient que la substance existe, & qu'il lui est propre d'exister. Ainsi l'on ne nie pas qu'elle ne soit, mais l'on veut qu'elle soit personnellement distincte de ses affections, & l'on veut faire avouer que cette personnalité est un attribut de l'être, comme si l'on pourroit imaginer qu'une boule ronde & blanche fût réellement & personnellement distinguée de sa rondeur & de sa blancheur. Or, je conçois bien que ces deux modes sont réellement distincts l'un de l'autre, parceque le mode n'est point la blancheur. Mais je ne concevrai jamais que la boule soit personnellement distincte de sa rondeur. Ainsi en remontant vers l'idée universelle, je conçois que



## 52 REFUTATION

la figure d'une boule & celle d'un triangle sont personnellement distinctes ; parcequ'elles sont modes de l'étenduë ; mais je ne scaurois distinguer personnellement l'étenduë, de la boule ni du triangle. Il en est de même, à plus forte raison, de la substance à l'égard de ses attributs & de toutes les affections dont elle est susceptible ; puisqu'elle est l'idée universelle qui les comprend toutes distinctement entre elles, mais indistinctement d'elles avec elle-même, parcequ'elle est l'unique fondement de leur être. D'ailleurs il m'est beaucoup plus évident que Dieu existe nécessairement & absolument dans ses attributs infinis, qu'il ne m'est difficile de concevoir qu'il est tout, & infiniment par de-là. Si je me propose l'universalité des choses comme une quantité numerale, il est contradictoire de la joindre à l'idée de l'infini substantiel, qui ne peut avoir de parties, sans cesser d'être ce qu'il est. Mais aussi, si je me propose cette universalité comme un supposit particulier, je confonds les idées les plus distinctes, en voulant que l'universel

versel soit particulier, & que l'infini soit borné.

C'est pourquoi je conclus que, composer l'être de Dieu, des différentes parties de l'univers, c'est le détruire, puisqu'étant infini, il n'a point de parties. Vouloir que Dieu soit un supposit singulier ou individuel, c'est pareillement ruiner l'idée de son infinité & celle de son existence absolue. Prétendre représenter à son imagination une idée modale de l'être infini, c'est s'abuser. Douter de l'existence de Dieu, après avoir conclu qu'il existe nécessairement, c'est douter de l'évidence même.

Mais comment admettre l'impossible? Comment comprendre que Dieu est tout, & qu'il n'est aucune partie du tout, & qu'il existe sans personnalité distinctive? Cela n'est pas si difficile, si l'on reconnoît que son existence est certaine. Car toute la question se renfermera à définir sa manière d'exister. Mais qui dit manière d'exister, dit un mode. Ce n'est plus l'être absolu qui comprend toutes les existences modales. Ainsi je vois clairement que tout ce que je pourrois dire ou imaginer à cet égard, loin de

## 54 REFUTATION

me faire connaître comment Dieu existe, me feroit perdre son idée. Aussi suis-je assuré qu'il n'est pas besoin que mon imagination le comprenne. Il suffit que l'évidence de son être me soit aussi certaine que la mienne propre, sans excepter celle que je tire du sentiment; ou, pour dire la chose autrement, le principe étant vrai que Dieu existe nécessaire, infini & absolu, & que les modes sont bornés & non-nécessaires, je dois conclure que Dieu, ou la substance, n'est point un mode, & que tous les modes ensemble ne sont point Dieu. Si l'on me presse en disant qu'il y a contradiction dans mon idée de l'infini, puisque, s'il est tellement tout que l'on ne puisse rien nier de son existence, il est inconcevable que les êtres particuliers n'en soient pas des parties; je répondrai qu'il est un tout substantiel, au sens qu'on ne peut lui rien ajouter; ni lui rien ôter, & qu'il comprend tout; mais qu'il n'est pas un tout, relatif à des parties, qu'il n'a point & ne peut avoir, en tant qu'il est infini.

En effet, les définitions doivent servir de règle à nos idées. Si j'ai donc

## DE SPINOZA 59

donc compris que l'infini existe nécessairement, qu'il n'a point de parties; parceque s'il étoit composé, on pourroit lui ajouter quelque chose, & que dès-là il ne seroit plus infini; que néanmoins il comprend tout; parceque si l'on en pouvoit nier quelque réalité, il ne seroit pas non plus infini (comme le porte sa définition) si j'ai pareillement compris qu'il est de l'essence du mode d'être borné & d'exister par la détermination d'une cause hors de lui, je conclusai nécessairement qu'aucun d'eux, ni tous ensemble ne peuvent être l'infini, ni l'être nécessaire & absolu. Cette conclusion est de la dernière évidence. Il faut donc fixer mon idée à ce terme, que la notion de la substance n'est point du ressort de l'imagination, qui ne s'instruit que par l'expérience, & qui n'en a jamais fait, ni pu faire sur un tel sujet. Et par-là je demeurai satisfait de savoir que Dieu existe, sans le pouvoir déterminer autrement que par son infinité, sa nécessité &c. Dans cette conviction, je m'exciterai à son amour, à son culte, à l'obéissance; persuadé toutefois que tout cela n'est rien par rapport à

## 56 REPUTATION

lui ; mais que par rapport à moi, c'est le bien essentiel, qui convient à mon être.

On pourroit néanmoins m'objecter encore qu'il seroit besoin d'expérience, pour s'assurer de la vérité d'une telle définition ; mais je comprends au contraire qu'il n'est besoin d'expérience qu'à l'égard des choses qui ne sont pas clairement exprimées par une définition, c'est-à-dire, contenues dans l'expression de l'idée que j'en ai formée. Par exemple ; dès-là que l'existence n'est pas de l'essence du mode, ni comprise dans la définition, puisqu'il peut être conçu comme n'existant pas, je ne puis être certain qu'il y ait des modes que par mon expérience ; mais quand la définition comprend l'existence, c'est-à-dire, quand je ne puis concevoir une chose sans existence, je ne puis douter même sans expérience, que cette chose ne soit. Tel est l'être de Dieu, qui est conçu nécessaire, quoique mon imagination n'en puisse former d'image. Par conséquent je puis dire que mon expérience à cet égard se rapporte au sentiment que j'ai de mon être, puisque je ne scaurois con-

concevoir l'être nécessaire que comme existant.

Quant à la seconde difficulté qui roule sur la nature des conséquences de l'être infini & nécessaire, il me semble que l'on la résout suffisamment, en distinguant les deux sens cy-dessus observez, du mot, nécessaire. Car l'on convient que tous les êtres particuliers n'enferment aucune nécessité, qui se rapporte purement à leur existence; c'est-à-dire, que l'on peut les concevoir comme existans, ou non-existans, tant que l'on ne fera pas d'attention à la détermination de leur cause, du côté de laquelle ils sont toujours nécessaires, parcequ'il n'est point d'effet sans cause, ni de cause sans détermination.

Mais Dieu n'est pas infini par rapport à une détermination étrangère, qui l'ait fait exister. Il est sa propre cause: il existe par lui-même, infini comme il est; & rien ne peut être conceu divisément dans son être substantiel. Il est donc évident que la nécessité de l'être de Dieu & la nécessité de la détermination qui fait exister les êtres particuliers, sont deux nécessitez différentes. L'une re-

## § 3 REFUTATION

garde l'être même; l'être regarde l'efficacité de la cause.

Mais les êtres cœles ne peuvent être infinis, puisqu'ils sont déterminés par leur cause, et bornés par cela même, qu'ils ont une cause hors d'eux. Il n'est donc pas question de savoir comment les êtres particuliers peuvent être finis, puisqu'ils ne peuvent être autres. Ainsi la difficulté se réduit à déterminer comment ils peuvent être conséquences de l'être infini : ce qui est facile, puisque la substance ne peut être sans ses affections, et que les affections de la substance sont modes. Or les affections de la substance sont conséquences de son être. Donc les modes nécessairement finis sont conséquences de la substance infinie.

Les modes sont infinis en général, parceque les conséquences de l'être infini sont de même nature que lui; c'est-à-dire, qu'il y a autant de modes que d'idées dans l'entendement infini et que de manières d'être en particulier dans l'être généralement absolu; mais ils sont tous bornés, étant que modes, sans quoi ils ne seroient pas ce qu'ils sont.

## DE SPINOZA 99

Je rends cette idée encore plus nette en considérant que les attributs de Dieu doivent exprimer son essence, sans quoi nous ne le connoîtrions pas ; puisque c'est tout ce qui établit la notion que nous en avons ; mais que les modes qui sont les manières d'être de ces attributs, ne représentent directement que ces mêmes attributs : qu'ainsi l'étendue ne comprend point la pensée ; ni réciproquement. De sorte que chaque mode est borné dans le genre de son attribut, & n'est conséquence que du même attribut : car l'étendue n'est point conséquence de la pensée.

Cela posé, si nous faisons réflexion que la substance, qui par sa nature, doit avoir infinité d'attributs, ne nous est connue que par les deux d'étendue & de pensée, qui comprennent tous les sujets de nos perceptions, n'en pouvant avoir que de l'un ou l'autre genre, nous concludrons sans peine qu'il est impossible, non pas d'imaginer, mais de concevoir la moindre idée de l'infini, autre que celle qui est portée par sa définition ; c'est-à-dire, par la connoissance que nous avons de son existence nécessaire.



## 60 REFUTATION

Et conséquemment nous dirons que les modes étant des êtres imparfaits, manquant de la principale réalité, qui est la nécessaire, n'en ayant d'autre que celle qui suit de la détermination de leur cause, ne peuvent être des conséquences de l'infinité de Dieu ; mais qu'ils sont conséquents de ses attributs, en tant qu'affections des mêmes attributs.

En examinant ces réponses, il me paroît qu'elles résolvent entièrement les difficultez proposées. Mais comme dans une décision de telle importance, il faut employer toutes sortes de précautions, il me semble nécessaire, pour bien appuyer mon idée, de la comparer à celle qui suppose que Dieu est un infini particulier, spécifié tel en conséquence de sa perfection, qui lui donne aussi une toute-puissance arbitraire. Voici comme je comprends ce système.

Dieu n'est point l'être absolu ; mais il est une espèce particulière de l'être, distinguée des autres par la perfection suprême &c par son infinité. La perfection de Dieu est de telle nature, qu'on ne doit concevoir rien d'excellent qui ne lui appartienne au  
sou-

souverain degré. Le pouvoir suprême & arbitraire est conçu comme un avantage infini : par conséquent il appartient à Dieu, exclusivement de tout autre être ; & Dieu l'a exercé dans la création des êtres particuliers, qu'il a tirés du néant, tels qu'il lui a plu, & quand il lui a plu.

Dans ce sens-là, l'infinité de Dieu n'est point prise génériquement, mais comme une excellence de nature, à laquelle appartient tout ce qui peut être estimé bon ; car on ne conçoit point le mal comme une réalité ; c'est pourquoi l'on restreint l'infinité de Dieu, à ce qui peut être nommé bien parfait.

On prétend de plus que les créatures sont l'ouvrage de sa simple volonté & de sa puissance ; qu'il gouverne les êtres par sa sagesse infinie, dispensant à chacun les talens qu'il possède, exerçant néanmoins envers les uns & les autres, sa justice & sa bonté, selon leurs mérites.

Ce système a de grands avantages & sauve de grands inconvéniens. 1<sup>o</sup>. Il tranche sur les difficultez de l'infini qui nous ont occupé jusqu'ici ; car faisant concevoir Dieu comme un in-

## 62 REFUTATION

fini particulier, il n'est plus question de montrer qu'il n'a point de parties, il suffit de l'assurer. 2<sup>o</sup>. Il abrège toutes nos recherches touchant les êtres particuliers, en nous disant qu'ils sont tels qu'il a plu à Dieu de les former. 3<sup>o</sup>. Il flatte l'imagination qui est la partie sensible de l'homme, 1<sup>o</sup>. en proposant un objet extérieur à sa Religion : car on ne se met pas aisément dans l'esprit, que le culte & l'amour soient indifférens à la nature suprême à qui on les rend, & qu'ils ne soient avantageux qu'à l'homme qui s'en acquitte. 2<sup>o</sup>. En nous donnant une raison précise & conforme à ce que nous pratiquons, de l'ordre du monde, de la construction de ses parties, de leur relation, de leur beauté & bonté. 3<sup>o</sup>. Et enfin en nous fournissant pour toutes les occasions singulières & pour tous les effets qui nous surprennent, une dispensation miraculeuse, & une cause d'autant plus suffisante, qu'elle est supposée au-dessus de toutes les forces de la nature.

Oseroit-on dire, après ceci, qu'il manque la plus essentielle partie à la beauté de ce système, sçavoir la vérité ?

## DE SPINOZA 63

riété? Cependant, il faut l'avouer. Si l'être suprême étoit tel, qu'il le représente, il ne seroit rien moins que ce que l'on veut qu'il soit, & nous n'aurois aucune certitude qu'il existe.

Premièrement si Dieu étoit un fini spécifié à un certain caractère d'être particulier, il ne seroit ni l'être absolu, ni l'infini réel & véritable. Non, le premier, parceque l'on conviendrait qu'il est différent des créatures. Non le second, puisque l'on pourroit nier de lui tout ce que nous concevons de réalisé effective, à la place de laquelle il en faudroit substituer une autre purement imaginaire & idéale.

2°. Si Dieu n'étoit pas l'être absolu & le pur infini, on n'auroit aucune démonstration de son existence, parceque l'existence nécessaire ne lui peut appartenir qu'en conséquence de ce qu'il est l'être absolu. Car si l'on dit que cette nécessité est une conséquence de la perfection de Dieu, je répondrai que cette perfection suppose qu'il soit, & j'exigerai que l'on me prouve qu'il existe de fait. Ce n'est pas assez, par exemple, de dire qu'il est de l'essence d'un triangle d'avoir ses

## 64 REFUTATION

les trois angles égaux à deux droits, quoique cela soit vrai démonstrativement, si l'on ne me montre un tel triangle, ou plutôt, s'il n'existe de fait : car si je nie qu'il existe, je nie conséquemment toutes ses propriétés.

Ainsi, je pourrois convenir qu'il est de l'essence de l'être parfait d'exister même nécessairement, qu'il faudroit encore me prouver qu'un tel être existe, sans quoi ce ne seroit plus une démonstration, mais un sophisme.

Outre ces difficultés, il y en a plusieurs autres non moins essentielles. Car 1<sup>o</sup>. la création est impossible, dans la supposition que Dieu soit l'être nécessaire & infini. 2<sup>o</sup>. Ce que nous établissons pour règle de perfection ; ce que nous appelons vertu, bien & mal, est par rapport à Dieu une pure fiction de l'imagination. 3<sup>o</sup>. Le pouvoir suprême & arbitraire, dont l'on fait le principal attribut de la Divinité, enferme des contradictions qui ruinent le système, & ainsi de plusieurs autres.

Ceux qui ont compris que le terme d'infini est tellement absolu, qu'il épuise,

épuise, ou plutôt, qu'il renferme la  
 totalité de l'être sans exception, ont  
 voulu éviter cet écueil, en employant  
 une distinction scolastique. Ils disent  
 que Dieu est infini intensivement, &  
 non extensivement; ce qu'ils expli-  
 quent en disant, que toute la vertu  
 de l'être est réunie dans l'essence de  
 Dieu, en sorte que rien ne peut exis-  
 ter que par lui, & que les êtres par-  
 ticuliers n'ont point d'existence pro-  
 pre; puisque n'étant rien par eux-  
 mêmes, ils ne sont que ce qu'il veut  
 qu'ils soient. Ils prétendent que cela  
 ne préjudicie point à l'infini parfait  
 qui doit exister nécessairement, selon  
 la définition qu'ils en donnent. C'est  
 pourquoi ils assurent que les êtres  
 bornés & non-nécessaires ne peuvent,  
 par la même définition, avoir rien de  
 commun avec l'infini, non pas même  
 l'existence. Mais que signifient réel-  
 lement les mots, *intensif* & *extensif*,  
 sinon la manière dont l'universel  
 & infini devient particulier dans ses  
 modes, sans perdre son infinité & son  
 universalité?

N'est-il pas évident que, si l'on  
 suppose que Dieu soit un être spéci-  
 ficé, tout infini qu'on le voudra con-  
 cevoir,

## 66 REFUTATION

cevoir, il y aura une idée de l'être plus universelle que la sienne, puisqu'elle le comprendra, entant que spécifié, & qu'elle comprendra de plus l'universalité des choses qu'on suppose essentiellement différentes de lui? Or s'il y a une idée plus générale que l'infini, l'infini n'est plus l'infini.

On dira sans doute que les êtres bornés, en telle quantité qu'on les suppose, ne sçauroient constituer un tout infini; & que par conséquent soit qu'on les ôte, soit qu'on les ajoute à l'infini, il est toujours le même par sa nature. Cela est vrai au sens négatif, qui exclut toute composition dans la nature infinie; mais il ne l'est pas au sens affirmatif & propre, qui découvre que l'infini comprend toute réalité, ou que de l'être infini on ne peut nier aucune existence réelle.

Que si l'on m'objecte encore que l'idée universelle de l'être n'a point d'objet distinct, comme n'en auroit point celle de l'humanité prise à *Paris*; parceque l'humanité n'existe que dans les individus humains, & pareillement l'être universel dans les particuliers; je réponds que cette com-  
parai-

person est très-inegale, y ayant une entière différence entre les sujets; puisque l'être absolu est conçu exister nécessairement, & que l'humanité abstraite est jugée un être non-nécessaire & non-existant.

Si, après avoir conçu l'être absolu, je pouvois comprendre qu'il pût ne point exister, je conclurois que mon idée n'a point d'objet distinct des êtres particuliers, parcequ'elle me les représente comme existans sans nécessité; mais de-là seul que l'être absolu existe nécessairement, je dois conclure, qu'il est, & qu'il comprend tous les autres réellement.

Si l'on ajoute que l'idée universelle comprend le fini & l'infini comme deux espèces, ou deux propriétés de l'être entièrement distinctes; partant que l'un n'est pas l'autre, & qu'ainsi il y a raison de soutenir qu'ils ont des existences toutes différentes.

Je répons à cette objection, qu'il n'est en elle-même qu'un sophisme, que nul être n'est fini parcequ'il existe, car l'existence est absolue & commune à tout ce qui est; mais qu'un être est fini par la modification de l'attribut dans lequel il est compris,  
soit



## 68 REFUTATION

soit étendue, soit pensée. Par conséquent la prétendue division de l'être en fini & en infini, ne doit point être admise, puisqu'elle répugne à la notion de l'être.

Mais si l'on prend l'existence pour la manière d'exister, je n'ai garde de combattre cette conclusion; je reconnois que les êtres particuliers n'existent point comme l'être infini & universel, puisque ceux-là sont bornés, & n'ont qu'une courte durée, au lieu que celui-ci est substantiel, unique, éternel & nécessaire. Mais il ne s'ensuit pas qu'entant que l'être absolu est infini & substantiel, il ne comprenne ses modalités, puisque la substance renferme ses modes, lesquels ne peuvent exister ni être conçus sans elle.

Passant enfin ces difficultés épineuses touchant la véritable notion de l'infini, venons à celle qui consiste dans l'impossibilité de la création. Il me semble qu'il y a deux raisons principales qui doivent nous en convaincre. La première est une conséquence naturelle de la nécessité de l'être absolu; & la seconde est prise de son infinité.

10. La

10. La création est supposée d'être non-nécessaires; c'est-à-dire, de ceux qui n'étant rien par eux-mêmes, ont reçu l'existence par le bon plaisir de Dieu, que l'on ne conçoit pas comme une détermination de la nature, mais comme un acte arbitraire qui pourroit n'être pas; car s'il eût pu ne pas être, nous n'y concevrions pas de liberté. Preuve certaine que notre idée n'est pas juste. Or si les êtres créés ne sont pas nécessaires; c'est-à-dire, s'ils ne sont déterminés à exister que par un acte de volonté contingent, il faut conclure que Dieu, dont l'essence est l'existence nécessaire, n'est pas leur seul principe, puisque l'être nécessaire ne peut avoir que des conséquences nécessaires.

Mais si, confondant la liberté avec le hasard, on soutient que l'être nécessaire peut agir contingemment, je répondrai qu'il reste à prouver qu'il existe diverses substances, parceque tant que l'idée de l'unité de l'être subsistera, il faudra accorder que tout ce qui existe, ou peut exister, lui appartient; et que par conséquent la création des êtres tirés du néant est impossible; puisque, suivant une notion com-

## 79. REFUTATION

commune à tous les deux systèmes, on convient qu'il n'existe que les substances & leurs affections.

2<sup>o</sup>. Si Dieu est l'infini actuel, il comprend toute réalité possible. Ainsi ou les êtres particuliers ne sont pas réels, ou ils appartiennent à l'infini. Donc leur création ne se peut comprendre. Il est si évident que rien ne peut exister au de-là de l'infini, (puisque, par sa définition, c'est ce à quoi l'on ne peut rien ajouter de même nature) que toutes les objections que l'on peut faire, sous le prétexte de la disproportion du fini & de l'infini, ne paroissent de pures bagatelles; concevant distinctement que l'être est une propriété commune aux Créatures & au Créateur, laquelle on ne sauroit limiter en quelque manière que ce soit, sans altérer la nature de l'infini, & la détruire. On a beau soupçonner que, si les êtres bornés appartenoient à l'infini, il seroit conséquemment divisible; c'est une erreur grossière de l'imagination, qui rapporte la divisibilité à l'étendue; au lieu de juger par précision, que rien n'est divisible que ce qui est mesurable.

3<sup>o</sup>. Je tire une dernière preuve  
con-

contre le système de la création, non seulement de l'opinion vulgaire, qui veut que les êtres particuliers compris sous le nom de Créatures, ne soient conservés dans leur existence, que par la continuité de leur création; mais encore de la démonstration que l'on fait, qu'un être ne peut changer de mode, sans changer d'existence; laquelle lui est accordée par le moyen d'une nouvelle création ou reproduction.

En effet, si l'on suppose que la notion de chaque individu renferme toutes ses déterminations, ou, pour parler plus proprement, s'il est vrai que l'être ne puisse exister que dans les modes qui lui sont propres, il s'ensuivra qu'il ne peut changer de mode, sans changer d'être. Or qui ne voit que, pour ce changement, il a besoin de la même création, que l'on suppose l'avoir fait exister la première fois: cela est clair.

Mais si l'on soutient que le même être peut changer de mode, sans changer d'existence; c'est-à-dire, pour en donner des exemples, que l'esprit est toujours le même, sous quelque idée qu'il se transforme; comme le  
corps

## 72. REFUTATION

corps en repos ou en mouvement est toujours le même corps, il faudra de nécessité, pour comprendre cette identité continuë, faire abstraction de la substance pensante, qui sera conçûë non pensante en certain moment, comme la substance corporelle sera conçûë n'être en repos ni en mouvement; parceque le passage d'un mode à l'autre suppose un instant où l'être sera privé du mode qu'il quitte, & non encore revêtu de celui qu'il doit prendre. En effet, il y a telle différence entre le mode du repos, & celui du mouvement, que l'un ne peut jamais être conceu comme l'autre. Ainsi dans la discussion des différens modes corporels, il faudra supposer un temps où le corps ne sera ni en repos ni en mouvement, ni droit, ni courbé, ni figuré, ce qui est absurde dans le système de ceux qui rejettent les propriétés de l'être absolu, ou qui confondent avec lui les existences modales & non-nécessaires des individus.

Mais si d'ailleurs la chose est évidente par elle-même, puisque je connois sensiblement que mon esprit est capable de prendre diverses idées, & que

que mon corps est le même, assis ou debout, parlant ou écrivant, il s'enfuit, ou que l'être en général, ou en particulier est capable de différentes modifications successives ; ou que l'abstraction de l'être n'est point une chimère inconcevable, comme on le prétend.

Mais dans l'une & l'autre opinion, la création ou reproduction de l'être en chaque moment qu'il reçoit un mode nouveau, doit passer pour une idée inutile, & sensiblement fautive. Donc la création première n'est elle-même qu'une chimère absurde, puisqu'elle se termine à de simples modalités de l'être, qui existe déjà ; selon qu'il a été démontré.

Car, s'il faut le redire encore, l'être est par lui-même, & les modalités individuelles n'existent que par les déterminations de leurs causes. Il est donc nécessaire de distinguer dans les individus, ce qu'ils possèdent à titre d'être, qui est l'existence ; & ce qu'ils tiennent à titre de modes déterminés, savoir la composition, la figure, la forme, l'idée &c. Mais l'existence ne doit jamais être conçue comme créature, à moins de dire que

D l'être

## 74 REFUTATION

l'être ne soit l'effet du néant, ou réciproquement.

Je conclus donc que l'abstraction nécessaire qu'il faut faire de l'être, toutes les fois que l'on voudra imaginer le changement modal de quelque individu, est une image juste & accomplie de l'être absolu, existant dans ses modalités; & qu'elle fait la preuve parfaite de l'absurdité du système de la création.

Et enfin je conclus en dernier lieu, que la création est une œuvre impossible & contradictoire, que je ne conçois point au pouvoir de l'être tout-puissant; puisqu'il ne peut que ce que son entendement infini peut comprendre, & qu'en cela le fini & l'infini sont égaux, qu'ils connaissent distinctement qu'une chose ne peut ensemble être & n'être pas. Si les êtres particuliers sont conçus affections de la substance, ou modes de l'être absolu, ils ne sont pas tirés du néant par création; cela est plus clair que le jour. S'ils sont jugés non-nécessaires, ils ne sont point l'effet d'une cause nécessaire de nécessité de nature, & moins encore l'effet d'une volonté arbitraire; puisqu'il n'est point de

de cause sans détermination. Ou bien, si l'on veut joindre ensemble ces idées contradictoires, je serai en droit de soutenir qu'encore que l'on abuse quelquefois de la raison par des sophismes, il n'est point excusable de se laisser conduire dans une opinion aussi absurde & aussi sensiblement contradictoire que celle de la création, quelque autorité que lui prête la Religion; parceque (eci soit dit pour résumer en deux mots tout le raisonnement précédent) elle est supposée d'être qui n'existeroient pas, & ne pourroient pas même être conçus existans, s'ils n'avoient l'existence commune avec l'être substantiel & absolu, c'est-à-dire, s'ils n'étoient des modes.

A l'égard de l'idée que nous nous formons de la perfection, ou de ce qui est appelé bien & mal, vice & vertu, défaut, imperfection; il est assez évident que nous n'en jugeons que par rapport à nous-mêmes. Tout ce qui contente notre sensibilité, c'est-à-dire, la perception que nous avons de notre être; ce qui l'étend, ce qui en procure la conservation, est universellement nommé bon.



## 76 REFUTATION

comme au contraire nous, disons qu'une chose est mauvaise lorsqu'elle nous afflige, qu'elle resserre, ou menace notre existence. Ainsi les objets sont bons ou méchants à notre sensation, par rapport aux sentimens de plaisir, de joye, de dilatation, ou de resserrement, de douleur & d'affliction qu'ils nous causent.

De-là si nous passons à la considération des actes d'un être intelligent, il est clair que nous appellons vertu, ceux qui sont convenables à nos idées de bien ; & vice ou imperfection, ceux qui sont relatifs à nos idées de mal, ou à un moindre bien.

Je crois qu'en conséquence de ces définitions, on peut conclure avec certitude, que le bien & le mal ne sont rien de positif, & qu'on ne doit les considérer que comme des modes de pensée, ou des notions formées de la comparaison que l'on peut faire des autres êtres entre eux, & d'eux avec soi-même. Par conséquent ce que l'on assure d'un bien idéal ou archetype, auquel tous les biens, la vertu & la sainteté même se doivent rapporter, me paroît tout-à-fait éloigné de la vérité & de la réalité ; par-  
cequ'il

cequ'il est évident que chaque chose est en elle-même conforme à la détermination de sa cause, & ne peut avoir plus de perfection ou de réalité, qu'elle ne lui en a donné.

Or les êtres particuliers n'existent pas par eux-mêmes, & partant leur cause est toujours hors d'eux, à la différence de Dieu qui étant conceu l'être nécessaire, doit avoir sa cause en lui-même; suivant sa définition; c'est-à-dire, qu'il est sa propre cause d'exister & d'agir. Et comme son action est aussi nécessaire que son existence, il s'ensuit que tout ce qu'on en peut concevoir, sous quelque rapport que ce soit, a une perfection, ou plutôt une réalité actuelle & nécessaire.

Ce n'est donc point une réalité, ou perfection comparative, qui puisse aucunement dépendre de mon idée, ou de mon estime. Je ne dois rien concevoir en Dieu qui n'existe nécessairement & par lui-même. Quand je dis qu'il est tout bien & le souverain bien; c'est qu'en effet son existence est le fondement de la mienne. En aimant mon être, procurant sa conservation dans les regles de la raison,

## 78 REPUTATION

J'accroplis son ouvrage; je consens au sentiment qu'il m'a donné, & je trouve ce souverain bien au milieu de soi-même, suivant sa propre disposition & modification.

Si donc j'ajoute à l'idée de l'être infini, celle des attributs de sagesse, de justice, de miséricorde, de patience, d'amour pour la vertu, de haine pour le vice, de pureté &c. je fais deux choses également improbables: Car 1<sup>o</sup>. je qualifie la Divinité par des vertus humaines, qui ne sont point à son usage, & qu'elle ne sauroit pratiquer, d'autant qu'à l'égard des unes, son unité l'exclut de tout commerce, & qu'à l'égard des autres, je ne vois rien de réel & de positif qui lui puisse appartenir. 2<sup>o</sup>. En pensant relever son excellence, je détruis son infinité: car il n'y a aucune de ces vertus qui n'ait ses bornes; mais si on les prend dans un degré intense, comme elles se combattent l'une l'autre, il est certain qu'elles ne sauroient exister dans le même sujet, non plus que les figures ronde & carrée.

De plus, ces vertus sont des modes ou manières d'être, soit à l'égard de l'habitude, soit à l'égard des actes, &c.

Et pourtant elles ne peuvent convenir à l'être qui existe substantiellement, duquel les idées sont tellement vraies et réelles, que les choses particulières n'ont précisément qu'autant de réalité qu'elles en contiennent, & non plus. Ce qui détruit absolument tout ce qui ne git qu'en relations & en comparaisons des uns aux autres.

Mais l'erreur du système est encore plus sensible, quand on fait attention qu'il conduit naturellement à recourir à un autre principe que Dieu même, pour rendre raison de ce qu'il a fait. C'est ainsi que l'on dit qu'il agit pour de certaines fins, ou par rapport à un bien particulier, qui lui est connu, supposant par conséquent une cause déterminante de son action, toute différente de lui-même. Mais si, pour éviter cet inconvénient, l'on se contente de dire qu'il est lui-même la bien intentionnel & la fin qu'il se propose; on a la même idée que nous, déguisée sous une expression différente: car c'est dire, que la cause de l'action divine est dans son essence; & pourtant qu'elle est aussi nécessaire que son existence. Ce qui

D 4 détruit

## 20 REFUTATION

détruit le système de la création arbitraire.

L'idée d'un pouvoir suprême exercé délibérativement n'est pas moins disproportionnée à l'être substantiel & absolu, si on la forme autrement que d'une puissance nécessaire, dont l'exercice n'est libre, qu'au sens qu'elle est déterminée par elle-même; comme elle n'est absolue qu'au sens qu'elle peut tout ce qui est possible, & non plus. Mais se faire une idée de la toute-puissance de Dieu, en conséquence de laquelle on puisse conclure qu'il a fait & pu faire également le possible & l'impossible, les contradictoires aussi bien que les simples contraires, les êtres pensans comme les étendus, & généralement tout l'Univers & ce qu'il contient, sans que rien de tout cela appartienne à l'être infini, autrement que comme l'ouvrage appartient à l'ouvrier; c'est abuser de la raison, & des termes par lesquels on l'exprime.

On dit néanmoins, pour appuyer l'idée commune que l'on a sur ce sujet, que la toute-puissance est conçue comme un attribut nécessaire de l'être parfait; mais que si l'on nie  
la

## DE SPINOZA. 81

la création des êtres sans matière préexistante, en conséquence d'un simple acte de la volonté Divine, on ruine l'idée de la toute-puissance; parceque ç'en est la plus essentielle opération.

Mais j'ai déjà montré que l'on se fait une fausse idée de la toute-puissance, d'autant qu'elle ne doit jamais être appliquée à l'impossible contradictoire, tel qu'être & n'être pas. Il reste seulement à dire quelque chose de la volonté considérée en nous & en Dieu; parceque nous sommes trompez à son égard, par un sentiment intérieur, qui nous fait confondre la détermination, en conséquence de laquelle nous agissons, dont la cause ne nous est presque jamais clairement connue, avec la conscience de notre action. De sorte que nous prenons d'ordinaire l'acquiescence donnée à la détermination, pour un jugement libre & un acte volontaire, qui se peut répéter aussi souvent qu'il nous plaît, & qui devient ainsi le véritable principe de toutes nos actions. Et de-là nous concluons que, comme la volonté est la plus universelle & la plus estimable de nos facultez, & que

## 82 REFUTATION

sans elle, nous nous concevrions dépoüillez de toute action, elle doit, à plus forte raison, se trouver éminemment dans l'être parfait. Or dans ce sens, croire que Dieu eût pu vouloir une chose, telle que la création, & qu'il ne l'eût pas exécutée, seroit sans doute un défaut, duquel il est important de le justifier.

Mais sans nous arrêter quant à présent à démontrer l'abus qui se trouve dans la supposition de nos facultez, je me renferme à prouver que celle que nous concevons par le nom de volonté, ne peut convenir à Dieu, & même qu'elle seroit préjudiciable à l'idée de l'être parfait. En voicy deux raisons.

La première est prise de la définition posée par les meilleurs Théologiens, qui nous apprennent que Dieu est un acte pur; c'est-à-dire, qu'il n'y a rien en lui de divisé, ni de divisible; ou que ses facultez infinies sont toutes réunies en une seule essence & existence: d'où il suit que son entendement, sa volonté, sa puissance &c. sont une seule chose existante en acte; & partant qu'il ne connoît rien qu'il

## DE SPINOZA. 83

qu'il ne veuille, & qu'il ne veut rien qu'il n'exécute actuellement.

La seconde est une conséquence de l'Axiome commun & généralement reconnu, que l'effet diffère de la cause, précisément en ce qu'il a reçu d'elle. D'où il arrive, par exemple, que l'homme qui en engendre un autre, étant cause réelle & effective de son existence, diffère de lui précisément par cette même existence. En sorte que le pere & le fils qui coëxistent en essence, en la qualité d'hommes, en jouissance des mêmes facultez, diffèrent formellement en existence; puisqu'ils vivent & existent séparément & indépendamment. Or Dieu est incontestablement la cause véritable & souveraine de l'homme. C'est pourquoi si celui-ci a des facultez, dont il faille convenir que Dieu soit la cause effective, ce sera par ces mêmes facultez que l'homme différera formellement de lui. Partant s'il étoit vrai que la volonté humaine fût une faculté distincte de l'acquiescement donné à une détermination sensible, dont la cause est inconnue, il s'en suivroit que cette même faculté, ni les



## 84 REFUTATION

autres de mémoire, de jugement &c. ne pourroient jamais se trouver en Dieu, par cette raison invincible que l'effet diffère de sa cause, précisément en ce qu'il a reçu d'elle. Et c'est ainsi que nous pouvons nous convaincre que l'être absolu & suprême est tellement au-dessus de toutes idées & de toutes images, que nos efforts pour le représenter nous dérobent plutôt la connoissance, qu'ils ne la facilitent.

On dira peut-être que ce raisonnement prouve trop, parceque la conclusion s'étend jusqu'à l'existence que l'homme tient de Dieu plus particulièrement que tout le reste; mais cela même est véritable; puisque rien n'existe substantiellement que l'être absolu, & que les entitez particulières ne sont que des modalités, dont l'existence non-nécessaire n'a rien de pareil à la sienne.

Par ces raisons, Spinoza conclut en dernier lieu que, s'il se trouve quelque chose de vrai & de raisonnable dans le système de la Divinité, tel qu'il est vulgairement conçu, il est parfaitement conforme à ses premières définitions, & que ce qu'il y a d'ajou-

## DE SPINOZA. 85

d'ajouté sous différens prétextes de probabilité, de bienfaisance & de comparaison, s'éloigne du fondement véritable, & n'est capable que de nous jeter hors de la route de la droite raison. Mais comme ce n'est pas assez de connoître l'existence de Dieu, & qu'il faut encore, s'il se peut, apprendre ce que nous sommes, ainsi que le reste de l'univers, nous rechercherons désormais dans le même ordre & avec les mêmes précautions, de quelle façon les êtres particuliers ont pu être produits, & ce qu'ils sont précisément.

La notion essentielle qui doit régler ce travail est la conclusion déjà si souvent répétée, que nul être que ce soit, ne peut exister ni être conçu indépendamment de la substance, laquelle ne nous étant connue que par deux de ses attributs, la pensée & l'étendue, il s'ensuit que nous ne saurions avoir idée d'aucun être, qui ne soit mode de l'une ou de l'autre.

Cela supposé, nous sommes certains que le corps est mode de l'étendue, sinon en tant qu'elle est pénétrable & interminée, du moins en tant qu'elle peut être solide & figu-

## 86 REFUTATION

rée, selon la notion propre du corps. Et de-là seul j'ai lieu de conclure que Dieu n'est point un corps particulier, ni tous les corps ensemble, puisqu'il ne peut y avoir de corps sans modification, & que par conséquent le corps pris en général ou en particulier ne peut avoir aucune proportion avec l'infini.

Nous ne sommes pas moins certains que les idées en général & en particulier sont des modifications de la pensée; & partant la même raison nous oblige de conclure que Dieu n'est ni la totalité des idées en général, ni aucune idée en particulier; qu'il ne peut être compris par autre idée représentative de son être, & que son idée propre ne peut représenter aucuns objets particuliers. Cependant il est indubitable que la pensée est l'un de ses attributs; puisque c'est par la pensée que nous en avons la première & la principale notion; mais c'est celle d'une pensée infinie; puisqu'elle nous fait connoître un être infini; c'est-à-dire, qu'elle nous donne l'idée d'une pensée qui comprend toute existence & réalité effectives. De sorte qu'il ne peut exister aucun mo-  
de

de des attributs divins, qui ne soit connu ou connoissable par un mode correspondant dans la pensée infinie. En effet, s'il étoit quelque mode de la substance, qui par sa nature ne pût être représenté par aucun mode de la pensée, il s'ensuivroit que l'attribut de la pensée ne seroit plus infini, ou ne donneroit plus la notion & la preuve de l'existence d'un être infini, ce qui est contre la définition de l'attribut. Partant il est évident que la pensée considérée dans la qualité d'attribut est capable de connoître & de représenter soit réellement, soit virtuellement, toutes les modifications de la substance, qui sont son objet infini.

Et de-là il résulte 1.<sup>o</sup> que, soit que l'on considère les attributs divins dans leur nature propre, soit qu'on les regarde comme objets d'une pensée infinie, ils doivent être infiniment modifiés, soit réellement, soit virtuellement, selon la forme de l'idée divine. Et 2.<sup>o</sup> que chaque modification possède, dans l'attribut qui lui est propre, une existence réelle & déterminée: réelle, parceque tout ce qui participe à l'être de la substance est réel & effectif,

## 88 REFUTATION

fectif; & déterminée, parcequ'autrement elle n'existeroit pas; aucun être non-nécessaire ne pouvant exister, sans une cause spéciale & particulière.

Nous étant donc proposé de rechercher comment les êtres modifiez existent, & comment ils sont journellement & incessamment produits, nous ne saurions douter qu'ils n'existent 1<sup>o</sup>. comme modifications des attributs de la substance; puisque par la règle générale reconnue de tous les partis, il n'existe rien qui ne soit substance, ou affection de substance; & que par nos démonstrations particulières, nous nous sommes convaincus qu'ils ne sont point des substances. 2<sup>o</sup>. Nous dirons qu'ils existent comme objets réels & nécessaires de l'infinie pensée qui est en Dieu réellement ou virtuellement. Et 3<sup>o</sup>. nous reconnoissons qu'entant que modes, ils sont immédiatement produits par la détermination de leurs causes; de la même manière que cette détermination est l'effet d'une autre cause, & ainsi à l'infini, jusques à la suprême causalité qui se trouve en Dieu, telle qu'elle

qu'elle est démontrée par sa définition.

Toutefois ce seroit mal conclure que d'inférer de ce raisonnement que Dieu ne fût qu'une cause éloignée de chaque modalité; parceque la cause immédiate se trouve dans la détermination; car il faut distinguer dans un sujet, ce qui appartient à l'être, & ce qui appartient à la manière d'être; après quoi nous concevrons aisément, que si celle-ci se rapporte à la détermination, il n'en est pas de même de l'existence, qui ne peut être conçue séparée de celle de la substance; puisque s'il n'y avoit point d'être absolu, il n'y auroit rien au monde d'existant.

Il ne s'ensuit pas non plus que les choses qui ne sont point modes de pensée, n'existent qu'en conséquence de ce qu'elles sont l'objet nécessaire de l'idée divine; puisque chaque attribut est conçu séparément & indépendamment. L'idée de l'étendue ne renferme point celle de la pensée, ni réciproquement. Or puisque, suivant l'axiome, ce qui est conçu indépendamment & sans relation n'a rien de commun, il s'ensuit que les modifications

## 90 REFUTATION

cations d'un attribut ne scauroient être causes dans un attribut différent; autrement les natures seroient sujettes à une confusion perpétuelle: la pensée pourroit devenir étendue, ou l'étendue devenir pensée, ce qui est absurde. Cependant ces attributs & ces modalités appartiennent à un seul être. C'est de lui que chacune tire le fond de son existence qui est commun; n'y ayant que l'attribution & la manière d'être qui soit différente; & c'est de-là qu'il arrive par nécessité de nature, que malgré leur distinction formelle, les modalités de la pensée se réunissent à celles de l'étendue. De sorte que les unes deviennent l'objet propre, & les autres les images sensibles & représentatives de tout ce qui arrive à leur objet.

Mais pour bien entendre cette matière, il ne sera pas inutile, avant d'aller plus loin, de fixer les notions que nous devons attacher aux mots, *Esprit*, *Pensée*, *Idee*.

Par le mot, *Esprit*, j'entens donc tout être pensant; non que je prétende le distinguer essentiellement de l'étendue; parceque les conclusions précédentes nous ont appris que la substan-

substance infinie est en même temps étendue & pensante ; & parceque l'expérience nous apprend encore que la pensée se trouve jointe à nos corps, quoique leur liaison ne soit pas connue.

2°. *Pensée*, est un acte représentatif & sensible, par lequel l'être a perception de lui-même & de tout ce qui lui arrive, ainsi que des objets externes qu'il est capable d'appercevoir ou de connoître, en conséquence de l'impression qu'il en reçoit.

3°. *Ideé*, est tout concept formé par l'Esprit ; mais il y a des idées de plusieurs sortes ; quoiqu'elles conviennent toutes dans la propriété d'être sensibles au sujet pensant ; de représenter des objets, & de contenir un jugement sur l'objet représenté.

Je ne distinguerai point ici les idées par rapport à la sensibilité & aux affections du sujet pensant. Ce sera l'objet de la seconde Partie de ce Traité ; mais les considérant par rapport à la représentation, il semble que l'on peut dire que les unes sont purement mentales & spirituelles, parcequ'elles ne représentent rien qui tombe naturellement sous nos sens ; & telles



## 92 REFUTATION

telles sont les idées que nous avons de la substance & de ses propriétés; que les autres sont purement corporelles, & ne représentent que nos perceptions; & qu'enfin les autres sont mixtes, résultantes des opérations & réflexions de l'esprit sur les idées corporelles; & telles sont celles que nous exprimons par les termes de douter, conclure, raisonner, comparer &c. mais leur principale division doit, ce me semble, se rapporter à la vérité qu'elles contiennent, c'est-à-dire, à leur convenance avec les objets qu'elles représentent; suivant quoi, j'appellerai idées égales, celles qui y sont conformes; & inégales, celles qui ne le sont pas. Après cela, je trouve qu'il y en a de simples & de composées, de générales & de particulières, d'absolues & de relatives, & plusieurs autres espèces, dont le détail iroit trop loin.

Or ayant ainsi déterminé la signification des expressions, il est évident qu'en les appliquant à Dieu, nous devons reconnoître que l'unité de son essence avec les actes qui en sont conséquens, démontre invinciblement que l'idée qui est en lui, est tellement égale

égale à l'objet qu'elle représente, qu'elle ne constitue qu'un même être avec lui. De sorte qu'il est vrai de dire que l'idée de Dieu se connoissant, & lui-même, ne sont qu'un; comme l'idée d'un mode qui est en Dieu, & le mode même ne sont pareillement qu'un; puisque si l'idée de Dieu étoit différente, le mode ne seroit pas ce qu'il est; ou l'idée de Dieu pourroit être fautive, ce qui ne se peut.

Toutefois ceci ne doit pas s'entendre sans précaution & sans ménagement: car selon la définition précédente, la pensée entant qu'elle est un concept sensible de l'esprit, représentatif des objets & des perceptions, ne peut jamais être exempte de modification, puisqu'elle n'existe que par la détermination des objets. Et partant si elle est infinie dans la substance, entant qu'elle en est un attribut, elle cesse de l'être, sitôt qu'elle existe spécialement, même dans la supposition qu'elle pût représenter à la fois, par une seule idée complète, l'infinité de modifications de la substance.

Cette vérité deviendra encore plus évidente, si l'on considère, que non-seulement la pensée a pour objet tous  
les

## 94 REFUTATION

les modes possibles de l'étendue qui est infinie par la qualité d'attribut; mais que toutes les modifications, dont elle est elle-même capable, sont pareillement son objet; l'esprit n'étant pas moins sensible à la perception des modalités de pensée, qu'à celles de l'étendue.

Or la conséquence naturelle de cette considération, nous porteroit à dire qu'il y a contradiction à soutenir que ces attributs sont infinis; puisque celui de pensée seroit précisément double de celui d'étendue, à une unité près; mesure & énumération de parties incompatibles avec la nature de l'infini, ainsi que nous l'avons déjà observé.

Il faut remarquer ici que je dis, à une unité près; parceque la dernière idée ne seroit point représentative; autrement il y auroit progrès à l'infini, qui ne se peut.

Mais nous avons une autre règle qui nous rapproche de la vérité, en nous faisant sentir, par ces difficultés, qu'il nous est absolument impossible de former aucune idée de l'être substantiel; & qu'il nous suffit de savoir, avec conviction, que la substance,

ce, ni ses attributs ne sont point infinis par leurs modalités, ne pouvant y avoir d'infini mutuel; mais qu'ils sont infinis par leur nature, au sens qu'il ne se peut rien nier de réel de leur existence, comme il ne peut rien exister qui ne leur appartienne.

Si nous voulons donc, après cela, définir avec précision, de quelle manière l'idée de Dieu, ou l'attribut de pensée renferme les idées de toutes les modalités possibles; tant de celles qui existent éternellement, que de celles qui ont existé & ne sont plus; ou de celles qui existeront, quoiqu'elles ne soient pas encore; ayant bien compris la démonstration qui établit que l'idée de Dieu représentative de telle modalité que ce soit, est même chose que l'objet représenté; il faudra conclure que ces idées particulières sont en Dieu, comme leurs objets; c'est-à-dire, que tant que les êtres particuliers existent qu'en puissance dans les attributs divins, relativement à leurs causes ou à leurs effets, leur idée n'existe pas en Dieu d'autre manière; mais que, quand ils passent à une existence réelle, qui par rapport à sa non-nécessité, n'est plus qu'une durée

## 96 REFUTATION

durée dépendante de la détermination de leurs causes, alors l'idée de Dieu les connoît & les embrasse comme réellement existans & participans de sa propre réalité; de telle façon néanmoins, que cette idée objective & eux-mêmes ne sont qu'une même chose; puisque, comme il a été dit, si l'idée de Dieu étoit différente, ils ne seroient pas ce qu'ils sont.

Et de-là vient que, si l'on demande quelle peut être l'idée divine, ou le mode de pensée correspondant à une matière absolument inconnue, telle que ce qui existe en terre perpendiculairement sous la place que j'occupe, à mille lieues de profondeur, ou bien le dedans d'un bloc de marbre, d'un arbre, d'un rocher &c. comme il est certain que telle matière existe réellement; puisqu'elle est mode de l'étendue corporelle, & qu'en même temps elle est inconnue & non connoissable dans la supposition, quel est le mode de pensée correspondant qui lui peut être assigné? La réponse n'est pas difficile; puisqu'il ne s'agit que d'appliquer l'idée de la connoissance virtuelle, que nous avons montré exister en Dieu aussi réel-

réellement que la connoissance actuelle. En effet, quiconque suppose l'idée d'un tout, suppose celle de ses parties, du moins implicitement. De sorte que, si l'on veut former une idée ou concept particulier de la partie, il faut alors la séparer de son tout, pour le revêtir d'une autre forme: c'est ainsi qu'en ouvrant la masse de la terre, ou d'un bloc de marbre, pour en pénétrer & connoître l'intérieur, ce qui étoit solide deviendra superficie, & ne sera plus par conséquent la même modalité qu'auparavant. La même chose se passe continuellement dans le corps animé, n'y ayant personne qui ne sçache qu'il est actuellement sensible en toutes ses parties, quoiqu'il en ait plusieurs dont il n'a peut-être jamais eu de connoissance, ni de sentiment explicite, non par défaut de sensibilité, mais par défaut d'application formelle de quelque sujet à cette partie, lequel en développant son sentiment, l'auroit en quelque façon séparée du tout où elle est comprise. Exemple précis de ce qui arrive dans l'Univers matériel, où la nature & la disposition du mode d'étendue déterminent la connoissan-

## 98 REFUTATION

et actuelle ou virtuelle, que l'on en peut avoir; c'est-à-dire, l'espèce du mode de pensée qui lui est correspondant.

Mais après avoir considéré les êtres particuliers en Dieu qui est le principe général, il est nécessaire de les examiner en eux-mêmes. Et comme je me trouve occuper une place parmi ces êtres particuliers, je m'interroge moi-même le premier, afin de juger des autres par mon propre sentiment.

Et premièrement par rapport à mon existence, je recherche si malgré les conclusions précédentes, il n'y a pas moyen de me considérer comme une substance, en conséquence de ce que j'existe avec toutes les propriétés que l'on nomme transcendantes; car je suis un; c'est-à-dire, séparé & distinct de tout autre. Je suis vrai; c'est-à-dire, un être réel & effectif: je suis bon; c'est-à-dire, que je possède toutes les qualités nécessaires à ma constitution; & de-là n'ai-je pas lieu de conclure que je suis une véritable substance? Mais d'autre part, si j'ai une fois bien compris l'idée vraie qui doit être attachée au nom de substance, & particulièrement cer-

te

te propriété d'être conçu par soi seul, & de n'avoir besoin que de soi pour exister, je conclurai nécessairement que moi & tous mes pareils, ne sommes que des modalités dépendantes des causes qui nous ont fait exister, ou de celles qui perpétuent notre durée, dans une certaine forme & relation de parties; quoiqu'il soit vrai que, par rapport à l'existence, nous appartenions à l'être absolu, dans quel seul nous la pouvons tenir.

Je m'objecte néanmoins que, si nous appartenons à l'être absolu, de telle manière que nous n'ayons d'existence que par participation de la sienne, il doit s'ensuivre que, s'il est une substance, nous sommes pareillement des substances, ou au contraire. Mais je vois d'abord que ce raisonnement n'est qu'un peralogisme déjà réfuté dans l'article où il a été traité de l'unité de la substance, dans lequel je me suis convaincu qu'il ne peut exister plusieurs substances de même ou de différent attribut, & qu'à mon égard particulier, ce qui existe en moi subsistenciellement a toujours existé & existera éternellement; parcequ'il appartient à l'être absolu.



## 103 REFUTATION

toute la propriété des êtres qu'il spécifie, se borne à une capacité purement passive d'être représenté par une image idéale; & qu'ainsi la réalité, ou non-réalité d'une telle représentation ne change rien à la nature du sujet, & c'est pour cela qu'il a été remarqué cy-devant, qu'il suffit que tels êtres soient connus ou connoissables par quelque mode de pensée qui leur soit correspondant dans l'infinité de l'attribut divin.

Et par l'acte complet j'entens une affection sensible aussi bien que représentative de tout ce qui arrive à l'objet propre d'un être pensant. De sorte que l'être pensant n'est réellement distingué du non-pensant (la spécification de l'attribut à part) que par la perception qu'il est capable de recevoir tant de l'état & de la disposition de son objet propre, que de toutes les choses qui font impression sur cet objet; pendant que le non-pensant est borné dans la possibilité d'être représenté par une image sensible à celui qui la reçoit, mais insensible à celui de qui on la prend.

D'autre côté, comme nous nous sommes cy-devant convaincus que  
 : : : l'idée

l'idée objective qui est en Dieu, de toutes les modalités de ses attributs, n'est réellement qu'une même chose avec elles, il faut conclure que l'être pensant & le non-pensant diffèrent entre eux comme les idées de l'un & de l'autre qui sont en Dieu; mais ces idées sont également en acte; puisqu'elles constituent également des êtres réels & effectifs; il faut donc reconnoître que la différence qui est entr'elles, ne se peut rapporter qu'à la nature de l'acte même, suivant laquelle l'idée de l'être pensant est dite exister en acte complet, & l'idée de l'être non-pensant en acte incomplet; c'est-à-dire, moins parfait que le précédent; & de-là j'ai droit de conclure que toute la différence des êtres est établie sur la nature & la qualité de l'acte qui détermine l'idée objective de Dieu par rapport à eux.

Mais il s'ensuit encore de ce principe, 1<sup>o</sup>. que tout être pensant est formé dans l'attribut de pensée d'une portion déterminée & modifiée, de l'infinie pensée de la substance; puisque l'idée objective qui est en elle, & l'esprit qui est l'objet de cette idée, ont été démontrés même chose.

## 104 REFUTATION

Et 2<sup>o</sup>. que dans l'attribut d'étendue, l'être pensant est formé d'une portion déterminée de la même étendue, qui est renduë l'objet propre de cette modification de la pensée, par la détermination de l'idée objective qui est en Dieu; de telle façon que tout ce qui peut arriver à cet objet lui deviendra sensible & connu par une image certaine de l'impression de toutes les causes qui agiront sur lui. Et partant l'Esprit sera justement défini un mode de pensée correspondant à certain mode d'étendue, par lequel il est déterminé comme par son objet propre & nécessaire.

Et partant l'idée objective & divine qui spécifie l'esprit humain & qui le fait exister, embrasse nécessairement celle du corps humain comme de son objet propre: car si ce n'étoit point ce corps, l'esprit n'auroit point de perception de ce qui lui arrive, ou du moins il n'en auroit que comme d'un corps étranger; mais il n'a perception des autres corps que par son corps. Donc son propre corps est son objet, & non aucun autre, si ce n'est par rapport à lui.

C'est pourquoi je conclus que je  
suis

## DE SPINOZA. 105

fait composé de corps & d'esprit, & que tous les autres individus qui participent à la sensation & à l'intelligence sont proportionnellement de même nature & composition que moi; en telle sorte que chez eux comme chez moi, le corps & la pensée sont unis, comme l'idée l'est à son objet, & que tous les deux reçoivent leur existence, tant de la modification des attributs substantiels, que de l'idée de l'un & de l'autre réduite en acte complet, qui se trouve en Dieu.

D'où il suit qu'en général les idées de Dieu par rapport aux êtres particuliers, de quelque nature & propriété qu'ils soient, sont entr'elles comme leurs objets; parcequ'elles sont supposées égales, & qu'elles ne peuvent être autres, selon les preuves que nous en avons données. Partant la réalité & la perfection des idées est relative à celle des objets, & réciproquement, celles des objets à celles des idées; puisqu'il a été prouvé que l'idée objective d'un mode, & le mode même ne font qu'un. Et c'est en cela que consiste toute la différence individuelle ou spéciale, qui se trouve d'homme à homme, ou d'homme à

## 106 REFUTATION

une autre espèce, depuis le dernier insecte qui paroît avoir du sentiment & la perception de soi-même, jusqu'à l'intelligence la plus élevée qui puisse être conçue.

Tout mode d'étendue ne renferme point nécessairement le mode de la pensée, quoiqu'il soit évident que les modes de l'un & de l'autre attribut se correspondent proportionnellement. Celui donc qui réunit la pensée, ou le sentiment à l'étendue, a une réalité de plus ; & cette réalité s'augmente à proportion de la disposition de l'objet à être mal par les suppressions des causes externes ; parceque l'altération de cet objet fournit à l'esprit un plus grand nombre de perceptions, qui augmentent par conséquent sa réalité, en multipliant & variant ses idées. Observation qui nous fait connaître le grand avantage qui résulte de l'organisation des corps ; puisque c'est elle qui détermine la flexibilité & la mobilité de l'objet propre de chaque esprit, depuis celui qui anime l'insecte jusqu'à la suprême intelligence ; & puisque c'est elle qui établit toutes les différences individuelles dans la même espèce.

Mais

Mais il s'ensuit encore du même principe, que l'esprit qui dans la perception qu'il a de son objet, distingue le mieux la nature des impressions qu'il reçoit des causes externes; celui qui confond le moins les différentes affections qui en résultent; & enfin celui qui porte sur leur sujet un jugement plus simple, est aussi celui qui a des idées plus claires & plus évidentes, & qui est le plus disposé à en faire une juste comparaison. Principe qui développe le fondement de ce que nous appelons la Raison.

Toutefois il est bien difficile d'entendre parfaitement une telle mécanique, si l'on n'est instruit plus particulièrement de la nature des corps & de leurs propriétés; & c'est ce qui me détermine à interrompre nos considérations sur l'union du corps & de l'esprit, pour traiter physiquement du premier.

Le corps en général est une étendue solide; c'est-à-dire, un mode de l'attribut absolu d'étendue; & les corps particuliers sont des modes de l'étendue solide, distincts d'entr'eux par leur figure, composition, repos & mouvement.

## 108 REFUTATION

D'où il suit que tous les corps conviennent dans le principe, qu'ils ne peuvent être conçus que comme modes d'un même attribut, & qu'ils ne diffèrent que par les termes que j'ai marquez.

Quant aux affections des corps, on remarque en général que les premières sont le repos, ou le mouvement; que celui-ci est considéré selon sa vitesse, qui a plusieurs degrez; mais qu'en ne faisant attention qu'à la nature du corps, il sera toujours vrai de dire que, comme il ne peut y avoir d'effet sans cause, les corps ne sauraient être mis ni se reposer, sans détermination de la part d'un agent de même nature que lui; c'est-à-dire, d'un autre corps, qui est lui-même en repos, ou en mouvement, par une autre détermination, & ainsi à l'infini.

En effet, si je considère un corps en repos, sans attention à aucun autre, je ne puis juger autre chose sinon qu'il repose; mais s'il vient à se mouvoir, je suis convaincu que ce n'est point parcequ'il étoit en repos, & qu'il faut que son mouvement soit causé par une détermination externe.

Con-

Considérant ensuite l'effet d'une cause externe agissante sur un corps, je ne puis douter qu'il ne résulte de l'action de la cause & de la réaction du sujet qui la souffre. Desorte que des deux il naît un, ou plusieurs modes dans le corps déterminé par cette cause. Ainsi quand un corps tombe sur un autre, auquel il ne peut communiquer aucune partie de son mouvement, il en résulte un mode de réflexion, pour la continuation du même mouvement, dans le premier de ces corps.

A l'égard de la manière dont les corps se joignent entr'eux, on observe que, soit qu'ils aient pareille ou différente grandeur, soit que tous ensemble soient en repos ou en mouvement, s'ils sont resserrez par d'autres corps, s'ils se touchent par leurs superficies, s'ils s'accrochent les uns aux autres, ou se pénètrent réciproquement; ces corps sont dits unis, & composent ensemble un tout de certaine figure, qui est un mode de l'étendue solide, que l'on nomme individu corporel, ou supposit.

La composition de ces individus les rend plus difficiles, ou plus aisés

E 7. à se



## 110 REFUTATION

à se séparer ; & de-là viennent les distinctions de dur, mol, fluide &c.

Si quelques-unes des parties de ces individus sont séparées de leur tout, & qu'il leur en succède d'autres de même nature, l'individu conservera son être, sa composition & son nom; par la raison, que les corps ne sont point distinguez par leur substance, & que l'être de tel ou tel individu ne consiste que dans sa composition.

Si pareillement les parties de ce tout s'augmentent, ou diminuent proportionnellement entre elles & au tout; si ces mêmes parties changent de mouvement, sans perdre la relation qu'elles ont entr'elles; si même elles cessent de se mouvoir tout-à-fait ou en partie, sous la même condition, il est évident que le même individu subsistera toujours.

Et de là il faut conclure qu'il y a des individus de toutes espèces, les uns composés de corps très-simples, d'autres composés eux-mêmes d'autres individus, & d'autres encore de ces derniers, & ainsi jusqu'à l'universalité des choses, qui est elle-même, en ce sens, une espèce d'individu, dont les parties changent perpétuellement

## DE SPINOZA III

ment & en une infinité de manières, sans que la nature en soit altérée, ni qu'elle cesse d'être la même.

Appliquant maintenant ces notions au corps humain, je conclus aussitôt que c'est un individu composé de plusieurs autres, lesquels ont aussi leurs parties individuelles.

Je m'apperçois que des individus dont je suis composé, les uns sont durs, les autres mols, les autres fluides &c. ; que ces individus changent, s'altèrent, se dissipent, & que j'ai besoin, pour en réparer la perte, d'autres corps individuels qui reprennent la place des parties dissipées.

J'observe encore que les impressions des causes externes changent ordinairement le plan & la figure de mes parties.

Enfin je croi sentir en moi-même je ne sçai quelle force, que je prens pour une puissance de mouvoir mon propre corps, & plusieurs autres par son moyen, sans que je puisse m'assurer néanmoins que ce ne soit pas l'effet d'une détermination externe, dont la cause ne m'est pas connue.

Par ces observations, quand bien je n'aurois pas une expérience certain-

## 112 REFUTATION

ne, je pourrois conclure que l'esprit humain est capable d'avoir une très-grande quantité d'idées & de perceptions différentes; puisqu'il doit naturellement & nécessairement ressentir & connoître ce qui arrive à son objet.

Mais il faut que je juge encore que le mode de pensée qui établit son existence, ne consiste pas en une idée simple; puisqu'il résulte de la succession de ses diverses idées, relatives à toutes les affections de son corps & de ses parties; non par rapport au détail de leur composition ou arrangement, mais par rapport aux différentes impressions dont elles sont susceptibles.

Pareillement je conçois que les idées des différentes affections du corps humain & de ses parties renferment celle des autres corps qui agissent sur elles & sur lui; parcequ'autrement j'ignorerois comment il se fait qu'avec la perception de mon être propre, j'ai encore celle de tout ce qui excite cette perception.

Enfin je trouve dans le même principe la cause pour laquelle je connois si peu la nature de mon propre corps

corps & ma constitution, desquelles je ne puis avoir d'idées que par mes sensations; de même que je ne connois les autres corps que par les impressions qu'ils font sur le mien, lesquelles m'assurent simplement de leur présence, ou peu plus, jusqu'à ce que d'autres impressions les éloignent de moi, effacent ou affoiblissent la perception que j'en ai.

D'autre part, remarquant que l'on a quelque fois une perception aussi vive des objets absens que des présens, pour pénétrer la cause de cette irrégulière égalité, j'observe que l'effet nécessaire de l'action des objets est de modifier les parties du corps sur lesquelles ils agissent; de sorte que l'impression s'en continuë assez longtemps, même en leur absence; le mouvement qui s'est formé à leur occasion altérant les parties prochaines, & celles-ci les suivantes, jusqu'à ce qu'il en résulte une disposition durable dans les fragiles organes du cer-

**veau.**

Mais parceque cette perception des objets externes est fort différente de celle que l'on a de ce qui se passe en soi-même, j'appelle image, l'idée des  
objets

## 214 REFUTATION

objets qui reste après l'impression ; & j'appelle imagination, le pouvoir que l'on croit avoir, de contempler ces images, en excitant certains organes, ou rappelant des sensations passées.

Le fondement de l'imagination n'est donc autre, que la perception des objets qui agissent, ou qui ont agi sur le corps. Mais comme il n'est presque point de perception simple, & qui ne soit relative à l'action de plusieurs agens à la fois, les parties organiques ne peuvent reprendre la situation ou le mouvement qui renouvelle cette perception, sans la rappeler toute entière avec les images de tous les objets qui ont concouru à former cette perception. Mécanique qui nous découvre en quoi consiste la faculté de mémoire, laquelle, à l'occasion d'une image, en rappelle aussitôt une autre, selon la suite & l'enchaînement des perceptions passées ; encore que ces images n'aient souvent aucun rapport les unes aux autres, comme il n'y en a point entre les mots & les choses signifiées.

Confrontant, après cela, l'idée que ces différentes réflexions nous donnent de la nature de l'esprit avec la  
thèse

thèse principale qui pose que la pensée est un attribut de l'être absolu, & que les êtres particuliers douez de pensée, sont des modes de cet attribut distinguez entre eux par leurs objets. je me trouve en état de conclure que mon esprit est donc un mode de pensée, distingué des autres esprits, par l'objet qui lui est propre, lequel est mon corps; & que toutefois il ne connoît ce corps, ni lui-même, ni son existence, ni la composition, ni celles des autres, que par les affections de ce même corps.

Ou bien autrement: car l'on ne sauroit trop répéter de tels principes & en trop de manières différentes. L'esprit humain est établi par la connoissance intime & sensible qu'il a nécessairement de tout ce qui arrive au corps humain composé, remué, changé, réparé dans ses diverses parties, qui sont elles-mêmes changées, composées, remuées, réparées &c. Mais il n'est point établi par l'idée ou la connoissance des mouvement, composition, changement & réparation du corps ni de ses parties; parceque l'idée objective qui fait toute la réalité des êtres particuliers, n'établit  
l'exi-

## 316 REFUTATION

l'existence des esprits que sur la sensibilité des affections de leurs objets, qui sont les corps.

Ces vérités qui se développent peu-à-peu me font appercevoir (quoiqu'encore avec quelque confusion) que le système qui établit l'essence des esprits, dans la seule & pure pensée, est bien plus subtilement imaginé, qu'il n'est véritable ou solide. En effet, il m'est aussi difficile de concevoir une pensée sans objet, sans représentation & succession d'images, qu'une sensation sans organes. Que seroit, par exemple, une ame séparée de son corps, sinon une pensée vague, indéfinie, dépouillée d'objet réel & de sentiment? Il est vrai toutefois, que l'être étant infini, & ses modalités pareilles, on n'a pas de fondement suffisant pour nier qu'il ne puisse y avoir d'autres intelligences, soit au-dessus des esprits humains; comme il y en a plusieurs, & dans une immense quantité qui sont au-dessous, en divers degrez d'infériorité; pourvu cependant que l'on accorde à celles-là, des objets particuliers, dans quelque'un des attributs divins.

Que si l'on pousse plus loin cette  
dis-

discussion, on découvrira de même la raison pour laquelle l'esprit ne se connoît point lui-même, ignorant & sa nature & son essence, ses propriétés, le ressort de ses actions, sa véritable durée, & pour tout dire, les fondemens certains de son repos, ou de son espérance. Il peut, à la vérité, doubler & tripler ses idées; c'est-à-dire, avoir des idées des idées de ses affections; parceque les unes & les autres sont toujours des perceptions; mais il ne s'en connoît pas mieux lui-même, puisque n'existant que comme représentation sensible & successive des affections de son corps, il ne sçauroit avoir d'idée plus complète de lui-même, que de l'objet sans lequel il ne seroit pas.

De plus, comme les parties constitutives de cet objet ne sont point de son essence, & que ce n'est que leur assemblage, ou la relation qui est entre elles qui le font ce qu'il est, il s'ensuit que nulle idée de ces parties ne se trouve en particulier renfermée dans l'idée totale de l'être humain; si ce n'est d'une manière simplement conditionnelle, qui ne sçauroit



## 118 REFUTATION.

roit procurer qu'une notion absolument imparfaite du tout.

Ainsi l'imperfection de nos connoissances n'est malheureusement que trop fondée, tant sur l'ignorance où nous sommes de la véritable nature de nos esprits & de nos corps, aussi bien que de leur constitution, que sur l'impossibilité de pénétrer celle des objets externes, qui ne se communiquent à nous que par les sensations. Je ne dois donc plus m'étonner de me trouver dans l'ignorance de ma propre durée, ou de celle des autres; puisque mes notions sont toutes superficielles, & incapables d'atteindre la nature dans son intérieur. Je découvre même la raison pour laquelle j: me suis accoutumé à regarder les événemens comme contingens; savoir d'une part, la certitude que l'existence des êtres particuliers n'enferme par elle-même aucune nécessité, & de l'autre, l'ignorance de l'ordre des causes & des déterminations spéciales qui les font exister, ou qui les détruisent, ou les font changer de disposition.

Cependant je ne puis si peu me connoître & les autres hommes, que  
je

je ne sçache que nous raisonnons; c'est-à-dire, que nous pouvons comparer nos idées entr'elles, & en tirer des conclusions. Comment cela peut-il être, si nos esprits n'existent que par la suite ou succession des idées représentatives des affections de nos corps? Et cette difficulté résolue, quelle est la règle de jugement qui nous assurera que nous sçavons & connoissons quelque chose de certain & de vrai?

A l'égard de la première question, voici comme je pense que l'on y peut répondre. Il est évident que les affections du corps sont tellement l'objet de l'esprit, que l'on n'a aucune perception qui ne soit pensée, ni réciproquement aucune pensée qui ne soit perception; & si cela étoit autrement, on penseroit sans le sentir, & sans en avoir connoissance, ce qui est absurde.

Or la mémoire, de laquelle nous avons commencé à former une idée, est sensiblement le magasin des images de toutes les perceptions, & des idées réfléchies des mêmes perceptions. D'autre part, l'imagination que l'on se représente comme une puissance

## 120 REFUTATION

sance active & libre, & qui n'est toutefois que la détermination conséquente de quelque affection du corps, excite ces images, suivant leur relation & la dépendance où elles sont les unes des autres. Disons-nous encore que, pour comparer ces images, pour connoître ce qu'elles ont de pareil ou de différent, pour former une nouvelle idée, pour avoir une nouvelle perception de l'un ou de l'autre, il soit besoin de supposer de nouvelles facultez à nos esprits, une appréhension qui saisisse les objets, un jugement qui affirme ou qui nie, & une raison qui conclue?

C'est dans une telle occasion que l'on peut dire que l'homme se plaît à multiplier les êtres sans nécessité; puisque la simple perception suffit pour toutes ces différentes opérations. En effet, n'est-il pas évident que, quand il s'agit de comparer deux idées ou deux images, le seul sentiment nous découvre ce qu'elles ont de commun, ou de différent; & que la conclusion n'est autre chose que la sensation plus ou moins parfaite de leur convenance ou disconvenance; laquelle, si elle atteint jusqu'au degré  
que

## DE SPINOZA: în

que nous nommons évidence & conviction, n'est qu'une perception plus vive, & qui en grave d'autant mieux son image dans la mémoire, comme toutes les autres de même genre?

Il est donc vrai que nos plus subtiles pensées, pourvû toutefois que ce soit des pensées (car il est souvent des assemblages de paroles qui ne signifient rien) ne sont que les images de nos perceptions, pareilles aux plus simples dans le principe commun, qui est la sensation; mais plus délicates dans les portraits qu'elles nous peignent, parcequ'ils sont tirez par réflexion, & conséquemment plus dégagés de la matière. Nous nous débitons ensuite ces pensées les uns aux autres, avec plus ou moins de légèreté, de propriété d'expression, & plus ou moins de plaisir & de conviction dans l'auditeur, selon qu'il est en état, par la disposition de ses organes, d'être touché d'une sensation de certaine espèce; car nous avons déjà observé, que c'est la flexibilité des parties, qui détermine la propriété des esprits. Ainsi il ne faut point être étonné de trouver des hommes à qui le langage des autres soit intel-

F

ligible,

## 122 REFUTATION

ligible, sans différence d'idiome, parcequ'il doit y avoir même disproportion entre les idées des uns & celles des autres, qu'entre leurs organes & les dispositions de leur corps. La même démonstration s'étend jusqu'à la brute & à l'insecte qui raisonnent à leur manière, par comparaison des images qui leur sont présentes, & par acquiescement à l'évidence; c'est-à-dire, à la plus forte sensation, sans qu'il y ait d'autre différence entr'elles & nous, que celle de l'organisation, telle qu'elle se rencontre d'homme à homme, quoique dans une moindre distance.

Mais ne peut-on pas insister contre ce discours & dire que, si l'esprit agit sur ses idées, s'il peut effectivement les comparer, les réduire à ce qu'elles ont de commun, & connoître leurs différences; c'est mal-à-propos que j'ai dit que ces mêmes idées sont la forme de l'esprit, sans autre différence que celle que l'on conçoit entre la figure & l'étendue solide? Car la même différence qui est entre l'homme & son ouvrage, doit être entre l'esprit & le raisonnement.

On se trompe néanmoins, l'esprit  
ne

ne travaille point sur ses idées, comme sur une matière distincte de lui-même. Il compare, à la vérité, les images de ses perceptions; il forme des idées de ses idées; il les redouble, les augmente, les diminue, les sépare; mais toujours comme images de ses perceptions, & jamais comme chose distincte de l'impression sensible qu'elle fait sur lui; puisqu'il ne peut autrement les connoître, ni autrement en juger.

Quant à la seconde question qui regarde les moyens de connoître la vérité & de parvenir à une certitude qui seule peut faire le repos de l'esprit, avant qu'à y répondre, il est nécessaire de poser quelques principes touchant l'imagination & les idées.

La première est, que le principe de l'erreur n'est pas dans l'imagination; c'est-à-dire, que l'esprit n'erre pas en conséquence de ce qu'il a des perceptions, & de ce qu'il s'en représente les images; mais seulement, parcequ'en se les représentant, il n'a pas de faculté critique, capable de rejeter l'idée de ce qu'il imagine mal: car en formant un concept, s'il connoissoit toujours la réalité, ou non-réalité

## 124 REFUTATION

de ce qu'il imagine, il ne se tromperoit jamais.

La seconde, que toute idée, entant qu'elle est un mode de pensée, est vraie & réelle en elle-même, & ne contient rien de positif, pourquoi elle puisse être dite fausse; d'autant que, si la fausseté étoit quelque chose de réel, ce seroit un mode de quelque attribut de l'être absolu, ce qui ne peut être. Or le mot, *vrai*, affirme l'existence de quelque mode, & le mot, *faux*, nie cette même existence. Par conséquent il est certain que le faux n'est point positif.

Afin donc qu'une idée soit vraie dans le sens naturel, il suffit qu'elle existe; mais afin qu'elle soit juste & proportionnée à son objet, & véritable à son égard; il faut que cet objet existe réellement, tel qu'il est représenté par cette idée; & enfin pour que l'esprit puisse acquiescer à cette idée, il faut qu'il connoisse cette convenance, par une perception vive & sensible, qui n'admette rien de contraire à elle-même; & l'idée de cette perception est le mode de pensée, que nous nommons évidence.

La fausseté au contraire ne sauroit

soit avoir d'autres principes que la non-existence des objets, ou des qualitez qu'on leur suppose; ou bien la négation de ce qui existe réellement. Ainsi je n'y découvre que défaut de connoissance; puisque ce sont les esprits qui errent, & non les corps. Cependant ce n'est pas une ignorance totale; car se tromper, & ignorer sont choses bien différentes. C'est donc une connoissance imparfaite, telle qu'elle peut resulter ou d'une perception confuse, ou d'une prévention contraire à la vérité, ou de la fascination des passions; qui toutes peuvent emprunter la vivacité & la sensibilité que nous attribuons à l'évidence; mais qui sont néanmoins les véritables & les seuls obstacles, qui puissent nous empêcher de la reconnoître.

Le caractère propre, l'indice certain de la vérité ne se peut donc rencontrer ailleurs que dans l'évidence; parceque toute autre espèce de conviction deviendra d'abord suspecte à un esprit libre & non prévenu; au lieu que celle qui est l'effet de l'évidence est nette, claire & distincte, qu'elle n'est combattue par aucune



idée contraire ou disconvenante; mais plutôt qu'elle exclut absolument l'incertitude. En effet, qu'est-ce que sçavoir une vérité, si ce n'est la bien connoître, l'entendre parfaitement? Or puis-je avoir le sentiment de cette connoissance sans son idée, ou son idée sans sa perception? Il m'est impossible de sçavoir que je doute, ou que je suis certain, si de fait & précédemment je n'ai le sentiment, ou la conscience de mon doute & de ma certitude: mais ce n'est point la suite, ni la conséquence d'une étude laborieuse, ou de l'art de construire des syllogismes. Tout se fait ici par sentiment, auquel il n'est pas en notre pouvoir de contredire, ou de refuser un acquiescement intérieur.

Au contraire l'erreur est une image imparfaite & déguisée qui représente un objet qui n'existe point, ou qui le revêt de qualitez qu'il n'a pas, ou qui nie celles qu'il possède; laquelle image, autant qu'elle est le concept d'un être pensant, est pourtant réellement un mode de pensée, aussi bien que l'évidence, qui est mode d'une autre espèce; mais leur réalité pareille quant à l'existence, ne l'est pas quant  
à la

à la représentation; puisque l'une est supposée d'objets qui existent tels, & l'autre d'objets qui n'existent point. Il s'ensuit donc que l'idée vraie & l'idée fautive diffèrent entre-elles comme l'être & le non-être; puisque telle est la différence de leurs objets.

Mes idées s'éclaircissent, je le vois bien; & cependant cette évidence, qui doit bannir l'incertitude, & faire connoître nuëment la vérité, paroît encore fuir devant moi. Un nuage de difficultés nouvelles vient me confondre, & je ressens toute la force des préjugés de l'habitude & de l'éducation: car dans le fond n'y a-t-il pas parmi nous une science qui nous apprend à juger de la force, ou de la faiblesse d'un raisonnement; un art qui enseigne la manière de persuader les autres, d'entraîner leurs sentimens, & de les convaincre? Mais si cette science est véritable; si cet art n'est pas une fiction, que devient toute la prétendue mécanique des idées, des perceptions & du raisonnement machinal? Nous sentons, en effet, que le raisonnement est un ouvrage de l'esprit, dans lequel non seulement il distingue les preuves qu'il veut employer,

## 128 REFUTATION

ployer, après en avoir estimé la valeur; mais il les arrange, les distribue, les soutient les unes par les autres; en un mot, il le compose à sa volonté. D'autre part, s'il s'agit de persuader, d'obtenir, de défendre, d'accuser, il y a un art dans la conduite de la parole & des expressions qui ne manque guères la fin qu'il s'est proposée; mais ces paroles & ces expressions ne sont que les signes de nos idées. Si donc l'art tombe sur celles-là, il règle par conséquent celles-ci, & les règle les premières sans nulle difficulté. Est-il une science, un art, une méthode qui puissent régler des effets supposez déterminez par des causes étrangères, & totalement indépendantes de nous? De plus, quelle est la faculté qui nous reste capable d'employer cet art & cette méthode, si l'idée que nous avons de la volonté n'est qu'une pure chimere, & si nos organes ne sont employez que par une détermination qui a sa cause hors de nous? Voilà les difficultés que l'ancien préjugé fait encore naître chez moi.

Mais avant de travailler à les résoudre, il est nécessaire, ce me semble,  
de

de convenir de la signification des termes, *science, art, méthode.*

Quant au premier, je croi que par le nom de science nous devons entendre un amas régulier & méthodique, composé d'un certain nombre d'idées vraies & définies concernant tel ou tel sujet. Et suivant cette définition, l'on peut assurer qu'il ne sçauroit y avoir de science fausse, puisque nous supposons qu'elles doivent toutes être établies sur des idées vraies. Partant il demeure évident, que la science doit être définie une connoissance véritable & méthodique de quelque sujet, qui s'acquiert ou par instruction, ou par expérience; & ainsi je rejette la frivole définition de l'Ecole qui, supposant que la science est la connoissance des sujets par leurs causes, les exclut toutes en général, puisque nous n'avons point de telles connoissances. Mais il suit de notre définition, que le fondement de toute science est l'organe de la mémoire, dont le devoir & la propriété est de conserver les images de toutes sortes d'idées, & de toutes sortes de perceptions.

2<sup>o</sup>. J'appelle art, toute opération  
F 5 métho-

## 330. RÉFUTATION

méthodique des organes humains, concourante avec les idées & les images tracées dans la mémoire, par l'instruction & l'expérience. Et je remarque sur ce sujet que l'homme étant automate (c'est-à-dire remuant son propre corps selon certaines déterminations) il peut par conséquent exciter & appliquer ses organes, suivant les mêmes déterminations. Et d'autant que la mémoire est comprise au nombre de ces organes, la méthode de donner un ordre aux idées qui y sont conservées tombe aussi bien dans le rang des arts, que la direction de la langue ou de la main, ou de tout autre organe plus sensible qu'elle ne l'est.

Enfin j'appelle méthode, l'usage résultant de l'expérience, qui fait connaître sensiblement les moyens les plus faciles, pour parvenir à une fin proposée; & partant l'organe naturel de l'art & de la méthode, est l'imagination; qui fait revivre également toutes les images contenues dans la mémoire, soit comme termes, soit comme moyens, soit comme pièces inutiles:

Or ces définitions posées, qui peut  
nier

nier que la science, l'art, la méthode ne puissent être acquises & employées par l'homme, être machinal & déterminé par ses causes externes, tel que nous l'avons dépeint ? Il peut avoir des idées vraies, dès que l'on suppose qu'il en peut avoir de quelque espèce que ce soit ; mais il est évident qu'il n'en sauroit avoir aucunes sans perception, & par conséquent sans cause externe. Or comme l'expérience propre & particulière de l'homme ne lui peut fournir qu'un nombre très-borné d'idées vraies, parceque la vie est courte, les occasions rares, & parceque l'esprit n'est presque jamais attentif ; il a d'ailleurs l'avantage de pouvoir profiter de l'expérience des autres, en recevant d'eux, par l'organe de la parole, la perception de certaines images vraies, qu'ils ont eux-mêmes reçues de ceux qui les ont précédés, ou de leur propre expérience.

Or qui pourroit douter, que de ce nombre d'idées supposées vraies, il ne se puisse former une connoissance véritable, c'est à-dire, une science concernant tel ou tel sujet ? Qui pourroit pareillement douter que ces

## 132 REFUTATION

idées ne soient susceptibles de quelque ordre & de quelque arrangement, surtout de la part de ceux qui les ayant longtems possédées, les ont maniées & comparées à loisir, & ont connu les nouvelles perceptions, que cette comparaison a produites en eux ? D'où ils ont conclu qu'elle feroit le même effet chez les autres. Méthode qui a produit les différens systèmes de science que nous voyons, & qui forme tous les jours ce que nous appelons un raisonnement, qui n'est autre chose (comme il a été dit) qu'un amas de perceptions réfléchies; c'est-à-dire, nées de la comparaison d'autres idées, ou perceptions précédentes.

Or comment douter que la mémoire ne conserve les images de ces nouvelles perceptions dans l'ordre & la relation où elles lui sont présentées, ou dans celui qui dépend de la configuration des parties de l'organe, suivant lequel une idée en rappelle une autre progressivement, jusqu'au terme de la détermination; qui a excité la première ? Cela ne souffre aucune difficulté, & ne peut même être autrement. J'avouërai toutefois, parce-  
que

que c'est une conséquence nécessaire de la mécanique de l'être humain, qu'il y a des organes mieux disposés les uns que les autres, pour acquérir les perceptions, ou images réfléchies, comme il y en a d'autres qui les conçoivent plus nettement, d'autres qui les expriment avec plus de force, ou plus de graces & de légèreté; car la persuasion qui n'est autre qu'une perception préférée par celui qui en est touché, est une conséquence ou de la passion que l'orateur sçait remuer & conduire, ou de l'évidence des raisons qu'il sçait employer, lesquelles deviennent perceptions chez l'auditeur, comme elles l'ont été premièrement chez lui.

Que devient, après ce détail, toute la force des objections que je me suis proposées? En effet conçois-je mieux que l'esprit ait une puissance réelle d'inventer & de forger des raisons à discrétion, que je ne conçois que ces raisons étant toutes faites, il en a la perception, par la comparaison que le sentiment opère en lui, des images des objets qui lui sont présens, ou qui sont gravées dans sa mémoire, & qu'il a le pouvoir d'exprimer cette



## 134. REFUTATION

perception devenuë idée, soit par la parole, soit par l'écriture? Y a-t-il plus de vrai-semblance à supposer que l'homme peut gouverner sa main pour faire quelque ouvrage, qu'à dire qu'il conduit sa langue & ses expressions, & que ces expressions sont les signes de ses idées, de leur netteté, clarté, arrangement, ordre & conséquence? J'avouë que je ne comprends pas sur quoi l'on peut fonder la disparité de cette oeconomie, puisque si l'homme a la direction arbitraire de l'un de ses organes, il doit avoir celle de tous les autres, ou au contraire.

Ainsi la difficulté se réduit essentiellement à l'article de la volonté, laquelle on imagine être la seule faculté qui puisse employer & diriger les organes humains. Mais il est aisé de juger, parceque nous avons dit, que nous n'avons pas prétendu attaquer la réalité de la volonté, entant qu'elle exprime le désir qui est véritablement le principe & le ressort de toutes nos actions; & que nous ne la nions qu'au sens où elle est supposée une faculté libre & indéterminée par une autre cause qu'elle même; ce qui est absolument opposé à la na-

ture d'un être modal & non-nécessaire.

Quant au desir, dont nous expliquerons la nature plus exactement dans la seconde partie de cet ouvrage, il suffit de considérer qu'il n'en est aucun qui ne se rapporte à quelque objet, pour se convaincre qu'il n'en est point aussi qui ne soit nécessairement déterminé, & par conséquent incapable d'aucune autre espèce de liberté que de la spontanéité, par laquelle vouloir & désirer deviennent une même chose. Ainsi comme il est vrai de dire que l'exclusion de l'objet exclut conséquemment la réalité du desir, il faut avouer que l'impression de l'objet est la cause nécessaire de la détermination du desir.

On dira peut-être que l'homme désire en général d'être heureux, & que c'est le premier mobile de sa volonté qui se porte ensuite librement vers les différens objets. Mais cette objection n'est fondée que sur une erreur d'imagination qui nous fait croire que, comme nous sommes contents quand nos desirs sont satisfaits, nous ne désirons que pour nous rendre heureux. D'où l'on conclut  
que

## 136 REFUTATION

que nous ne désirons rien que par rapport à notre bonheur, qui est le terme nécessaire de nos desirs, & que nous embrassons les objets simplement par occasion. Cependant comme sur de semblables matières, l'expérience est le guide le plus sûr, je croi que l'on peut assurer que nul homme n'envisage le bonheur sans détermination d'objet, dans la jouissance duquel il espère vainement le trouver; puisque la satisfaction d'un desir ne sçauroit déterminer celle d'un autre, & que les impressions des objets sont toutes successives & indépendantes les unes des autres. Je me réserve à traiter cette matière dans la suite avec plus de précision & d'étendue, pour développer le fond de la mécanique de nos desirs, & conséquemment celle de nos Passions. Mais j'en ai dit assez en ce lieu pour faire connoître en quelle manière le desir supplée à la volonté dans la direction des organes humains.

Venons enfin à la recherche principale & véritablement essentielle, qui consiste à déterminer s'il est possible de connoître la proportion d'une idée avec son objet existant, & supposée  
cette

cette possibilité, quels sont les moyens & les règles qui peuvent nous conduire à une telle connoissance. Cette discussion est d'autant plus nécessaire, qu'elle seule peut nous assurer que nous sçavons quelque chose de vrai, & qu'elle seule peut, pour ainsi dire, vérifier l'idée de l'évidence, dont l'erreur emprunte si souvent la ressemblance.

Or le premier pas qui se puisse faire dans cette recherche, nous convainc absolument de la vérité que nous avons déjà si souvent exprimée; sçavoir qu'il ne se passe rien dans l'oeconomie de l'entendement humain, qui n'ait sa cause effective dans le sentiment, par lequel nous distinguons les objets & leurs images d'une manière évidente & irrésistible; puisqu'il n'est pas plus en notre pouvoir de confondre les images du blanc & du noir, c'est-à-dire, de nous représenter l'un comme l'autre, que d'anéantir la différence physique & réelle qui est entre ces deux couleurs. Mais si nous ne distinguons positivement les objets les uns des autres, qu'à raison de la perception que nous en recevons, il s'ensuit que nous ne distin-

guons

## 138 REFUTATION

guons pas autrement leurs images, & qu'ainsi la sensation & l'idée qui en résultent, sont les principes nécessaires de nos jugemens.

Que si l'on pousse plus loin cette réflexion, en l'étendant jusqu'à la proportion de l'idée avec son objet, il est encore évident que le sentiment en est le juge naturel & incontestable, puisqu'il n'est pas en mon pouvoir de former une image différente de ma perception, ni de me représenter l'amer comme le doux, ou le blanc comme le noir. Or c'est précisément cette inévitabilité du jugement ou de la conclusion, qui se fait par l'esprit, en conséquence de la perception qui s'appelle évidence; par où l'on entend la certitude que nous avons de la conformité de notre idée avec l'objet qu'elle représente.

En effet, quelle espèce de certitude ou de conviction pourrois-je exiger, ou imaginer autre que celle qui résulte du sentiment, afin de demeurer persuadé que l'idée que j'ai du blanc est conforme à la blancheur que je vois, & différente du rouge que je vois aussi? Il en est de l'évidence comme de toutes les autres idées  
fin

simples, lesquelles il est impossible de représenter par quelque amas que ce soit d'autres idées, ou de mots choisis pour les signifier. En effet l'idée de l'évidence n'admet aucune composition. C'est un acte si simple que nulle autre idée que celle qui lui est propre ne la sçauroit représenter ; mais la puissance est si effective, que, comme elle exclut nécessairement le soupçon, la défiance & le doute, elle convainc absolument l'esprit, par une perception également sûre & irrésistible. En demander, ou prétendre davantage de la nature de l'homme, c'est ignorer ses forces & sa constitution : & tout ce que l'on imagine au-delà, n'est autre chose que substituer de très-vaines chimères à la vérité la plus sensible.

Je sçai bien que l'on objectera les erreurs si communes de nos sensations, qui font une apparence de preuve contraire à cette proposition ; mais il faut faire attention que ces erreurs mêmes ne sont découvertes, ni corrigées que par d'autres sensations, sans lesquelles aucune sorte de raisonnement ne nous pourroit convaincre de la première erreur. Lorsqu'en en-

fon-

## 240 REFUTATION

fonçant ma canne dans l'eau, la perception me la représente rompue, il n'y a point de meilleure preuve pour me faire connoître que c'est une erreur de la sensation, que de retirer la même canne de l'eau; & je puis dire que toutes les raisons recherchées par les règles des réfractions, pour assigner la cause d'une telle apparence, n'ont pas été imaginées pour la prévenir, parcequ'elles feroient réellement insuffisantes, si la seconde perception ne les justifioit.

Si la nature avoit tellement disposé de notre constitution, que toutes nos perceptions concourussent à former la même erreur, l'objection proposée auroit toute la force qu'on lui suppose; mais puisqu'au contraire l'expérience nous assure qu'une espèce de sensation corrige l'autre, il faut toujours revenir au sentiment, pour fonder solidement ce que nous appelons évidence; c'est-à-dire, la conviction que nos idées sont conformes à leurs objets.

Il se trouve des hommes qui pensent sur ce sujet d'une façon plus étonnante qu'on ne la pourroit peut-être imaginer: Car après avoir établi que

la vérité, comme la vertu, la sainteté, la justice &c. n'existent qu'en Dieu, archetype de toute perfection, ils disent que l'homme avoit été premièrement formé avec un rapport essentiel à ces mêmes perfections, & qu'il n'en a été détourné & rendu sujet à l'erreur que par son péché. De telle sorte néanmoins qu'il lui reste encore une lumière naturelle, dont la propriété est de reconnoître cette vérité, quoique cachée sous d'épaisses ténèbres, & de s'attacher à elle; après quoi, l'intelligence aveuglée & la volonté corrompue se trouvent tout d'un coup éclairées & soumises par l'opération de la grace Divine.

Or qu'entendent-ils, ou que doit-on comprendre par ces termes de vérité substantielle, idéale, ou archetype? N'y a-t-il pas autant de vérités qu'il peut y avoir de faits, de propositions ou d'idées? Et peut-on, avec quelque ombre de vrai-semblance, imaginer une vérité idéale, en conséquence de laquelle mon papier est réellement blanc, comme il me le paroît, & sans laquelle il seroit peut-être noir? De telles idées ne sont ni

sent



## 142 REFUTATION

sensibles, ni évidentes; & c'est le moins que l'on en puisse dire.

Mais on me dira peut-être qu'il n'y a pas plus de probabilité à soutenir que les seules sensations puissent rectifier réciproquement leurs erreurs; & que, supposé que cela fût, il seroit encore impossible de déterminer le motif de préférence, par lequel le jugement se devoit déterminer plutôt pour une sensation que pour l'autre.

A l'égard de la première partie de cette objection, elle est suffisamment réfutée par l'expérience universelle. Mais à l'égard de la seconde, qui contient une difficulté essentielle, il est nécessaire d'en chercher la solution. En effet, ce n'est point la vivacité d'une sensation qui peut décider de la vérité de l'idée qui nous représente un objet. Ce n'est point non plus la régularité de la sensation; car qui pourroit exiger d'autres règles dans le sentiment, que le sentiment même? Que faut-il donc pour nous engager à préférer une sensation à une autre, pour acquiescer à l'évidence de l'une, & pour reconnoître l'erreur de l'autre?

L'obstacle le plus fatal aux con-  
noissan-

noiffances des hommes est toujours leur propre disposition. Prévenus de passions de telle ou telle espèce, dévotion, débauche, haine, amour, jalousie, curiosité; ils ne voyent presque rien dans son état naturel. L'objet est toujours déguisé par la couleur du milieu, au travers duquel il est apperçu. Attendez donc que la disposition de l'organe soit changée, qu'elle soit rétablie dans une juste libération, & la perception sera d'une espèce toute différente, aussi bien que la détermination du jugement.

Mais quel sera le juge de cette disposition de l'organe, me dira-t-on? A cela je n'ai rien à répondre, que ce que je dirois à un homme réveillé subitement d'un profond sommeil par la terreur de quelque songe. Assurez-vous de votre état, connoissez votre disposition, & jugez ensuite de la cause de votre crainte, ou de toute autre passion que vous ressentez. Et en effet, entre tous les exemples que je pourrois choisir, pour faire connoître, de combien la certitude d'une perception l'emporte sur une autre, il n'y en a point de plus convenable que celui du sommeil & de la veille,

ou

## 144 REFUTATION

ou plutôt des sensations qui nous arrivent dans l'un ou l'autre de ces deux états. L'impression des unes & des autres est souvent également puissante. La mémoire en est aussi distincte; les passions qui en résultent sont aussi vives, & même l'imagination en est tellement séduite, qu'elle ignore quelquefois si les idées qu'elle a prises en songe de certaines perceptions ne sont pas réellement l'effet de la réflexion.

Or je demande à mon tour, par quelle règle l'homme distinguera certainement les perceptions de la veille, d'avec celles du sommeil. Et comme il est impossible qu'il y en ait d'autres que le sentiment même, j'en conclurai toujours que l'évidence ne peut être légitimement fondée que sur le sentiment.

Cela est bon, me répondra-t-on, pour les exemples que vous proposez, où l'on peut avoir différentes perceptions d'un même sujet; mais on ne le sçauroit appliquer raisonnablement aux objets, desquels la perception est toujours semblable, quoiqu'il soit constant qu'elle nous trompe. Telle est celle qui nous représente les étoiles,  
com-

comme de petits flambeaux attachez au firmament, sans aucune notion de leur véritable grandeur, ni de la distance immense qui se trouve entre elles & nous. Or c'est un fait dans lequel nous sommes manifestement trompez, & à l'égard duquel nulle sorte de perception directe ne nous sçauroit conduire à une évidente vérité.

Mais cette objection n'a pas la même force que la précédente, & ne contient proprement qu'une redite frivole. Les règles d'optique qui nous conduisent à juger sainement de la véritable grandeur des corps éloignez; celles qui nous apprennent à mesurer certainement les distances, sont-elles autre chose que des perceptions digérées, réduites en méthode, & si généralement vérifiées par tous les hommes versez en leur pratique, que les conclusions qui s'en tirent, ont acquis un titre de certitude qui ne peut plus être balancé, & encore moins contredit par nos perceptions particulières, que le bon sens délavouera toujours, lors qu'elles leur seront contraires. Je reconnoîtrai toutefois qu'en ce cas, tous les hommes n'ont pas le

G

même

## 246 REFUTATION

même degré d'évidence à l'égard des vérités contraires à leurs perceptions. Mais pour justifier ma proposition, il suffit que le Mathématicien, qui ne voit pas les étoiles de plus près que moi, ni différemment, corrige sa propre perception d'une manière démonstrative & invincible, par le moyen d'autres perceptions vraies, sur lesquelles ses règles & ses maximes sont établies, & qui paroîtroient également vraies & convaincantes à tous, si tous les avoient étudiées.

Qu'il me soit permis de m'arrêter ici quelque instant, pour admirer la merveilleuse dispensation de la nature, laquelle ayant enrichi la constitution de l'homme de tous les ressorts nécessaires pour prolonger jusqu'à certain terme, la durée de sa fragile existence, & pour animer la connoissance qu'il a de lui-même, par celle d'une infinité de choses éloignées, semble avoir exprès négligé de lui donner des moyens pour bien connoître celles dont il est obligé de faire un usage plus ordinaire, & même les individus de sa propre espèce. Cependant, à le bien prendre, c'est moins l'effet d'un refus que celui d'une extrême libe-

liberalité; puisque s'il y avoit quelque être intelligent, qui en pût pénétrer un autre contre son gré, il jouïroit d'un tel avantage au-dessus de lui, que par cela même, il seroit exclus de la société, au lieu que dans l'état présent, chaque individu jouïssant de lui-même avec une pleine indépendance, ne se communique qu'autant qu'il lui convient.

D'ailleurs, il n'importoit guères au bonheur essentiel de l'homme, qu'il eût cette juste & vraie connoissance des objets, dont il n'a que l'usage extérieur. Il peut, sans préjudice de sa félicité, ignorer la nature de l'or & de l'argent, pourvu qu'il en possède à suffisance de ses besoins. Il peut ignorer de même l'intime nature des animaux, ou celle des individus de son espèce; puisque la première impression passive l'instruit assez de ce qu'il en doit espérer, ou craindre.

Mais à l'égard des connoissances nécessaires au bonheur de l'esprit, quoique le partage en soit si différent, il ne manque néanmoins rien à personne, de ce qui est convenable à sa propre disposition, à l'étendue de ses  
 1 G 2 for-

## 148 REFUTATION

forces. Verité en conséquence de laquelle on voit chacun content de ce qu'il possède, & sans laquelle il est vrai de dire que le partage de l'existence auroit été trop inégal.

Ce n'est pas toutefois encore le bienfait entier de cette sage dispensatrice de notre bonheur; car comme pour exciter l'homme à la recherche des connoissances qui peuvent contribuer à sa perfection, ou à son mieux être, elle lui a donné l'aiguillon de la curiosité; non pas comme une propriété détachée & hors d'œuvre; mais comme une conséquence de son être machinal, qui doit servir de supplément à ce qui manque à la constitution organique, cette curiosité ne sauroit être bornée à des objets choisis; mais elle doit s'étendre aussi loin que les forces du ressort qui lui donne l'être. Raison pour laquelle elle s'applique aussi bien, & même plus souvent aux objets d'usage, qu'à tous les autres; parcequ'ils tombent plus communément dans la sphère de son activité.

Mais il en résulte un autre grand avantage, puisque ses différens efforts ont enfin produit des règles & une mé-

méthode, par le moyen desquelles on peut juger sainement & justement de la vérité contenuë dans l'idée des objets les moins pénétrables à notre connoissance, la nécessité & l'habitude en ayant donné les leçons.

Et 1<sup>o</sup>. nous avons conçu que ce qui est commun à tous ne peut produire qu'une idée égale & parfaite de lui-même; tant parceque le sentiment en est universel & égal, que parceque, dès qu'il est supposé commun, on n'en sçauroit former de notion particulière, & c'est le seul cas qui pourroit en rendre l'idée fausse.

2<sup>o</sup>. Il est évident que ce qui est commun à tous & à toutes parties de tous, convient à l'idée objective de tous; c'est-à-dire, à l'idée qui est en Dieu de toutes les modalitez de ses attributs; & cette idée est, comme nous l'avons vû, le fondement de la réalité de tous les êtres; du mien comme celui de tous les autres. Si donc je me connois moi-même, & si je connois en même temps quelque autre chose, ce ne peut être que parceque nous avons de commun; & alors bornant ma connoissance à ce



## 150 REFUTATION

point commun, je dois être certain qu'elle est parfaitement juste.

Il est vrai que je connois aussi les choses avec distinction, & que leur idée objective en Dieu n'est pas moins réelle à l'égard de cette distinction, qu'à l'égard de ce qui est commun; mais comme la particularité distinctive les éloigne de moy, loin de les en approcher, il est certain que je n'en aurois jamais de connoissance, si nous n'avions rien de commun.

Je puis donc me tromper en jugeant de ce que les individus ont de particulier; mais je ne sçaurois errer à l'égard de ce qui nous est commun; ou bien il seroit vrai que je ne me connoîtrois pas moi-même: ainsi je dois conclure régulièrement, qu'il y a des notions communes à tous les êtres intelligens, & que ces notions sont véritables, c'est-à-dire, conformes aux objets, dont elles présentent l'idée.

Mais on peut encore aller plus loin, & affirmer que les notions conséquentes des premières notions vraies, sont aussi vraies; supposant toutefois la vérité de la conséquence, au sujet  
de

de laquelle on se peut tromper par différens moyens, qui ne sont pas du sujet présent, puisqu'il nous suffit de sçavoir, que tout l'art de découvrir les vérités ignorées & accessibles, doit consister, suivant notre principe, à dépouiller les objets de la particularité qui nous les dérobe, & à les réduire à l'idée commune dans laquelle nous avons vû que l'on ne sçauroit errer.

Or c'est bien à cet égard que la nature nous favorise, par notre seule constitution, sans étude & sans travail; de telle sorte que notre foiblesse même, & les bornes dans lesquelles notre capacité est renfermée, servent nécessairement à nous approcher de la vérité; car n'étant capables de contenir nettement qu'une certaine quantité d'idées & d'images, elles tombent d'elles-mêmes dans la confusion, dès que leur nombre excède; & alors l'esprit ne pouvant plus envisager un détail qui surpasse sa force, il les comprend toutes pour abréger, sous l'idée générale la plus prochaine, l'homme, l'animal, le chien &c. d'où s'est ensuivie la nécessité d'inventer des termes universaux, le genre,

## 151 REFUTATION

l'espèce &c. &c. des termes transcendants, *Ens*, *Res*, *aliquid*.

Je dois donc concevoir que, pour juger avec vérité des êtres particuliers, il ne faut point s'arrêter aux idées exclusives qu'ils nous présentent, mais qu'il faut, autant qu'il se peut, les considérer par rapport aux notions universelles dans lesquelles on ne se peut pas tromper : au lieu que les idées singulières sont relatives à nos perceptions qui ne sçauroient jamais être égales ; puisque les organes qui les reçoivent, sont tous si différens ou si foibles, que souvent il ne faut qu'un léger intervalle de temps, pour les rendre dissemblables à eux-mêmes. Sur quoi nous remarquerons en passant qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que les Philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les différentes images qu'ils s'en sont formées, aient été si peu d'accord.

Au reste, pour achever d'expliquer mon idée touchant les moyens de parvenir à la connoissance de la vérité, il n'est, ce semble, besoin que de montrer distinctement les occasions communes de l'erreur, ou plutôt définir de quelle manière il arrive que  
nous

nous nous trompons, par erreur de perception, par erreur d'imagination, ou par erreur de toutes les deux ensemble. Mais comme il faudroit employer des exemples, & entrer dans un détail qui pourroit divertir notre idée de l'objet principal de ce Traité, j'en reviens à la certitude qui se rencontre dans les notions communes, quoique non soumises à la perception ou à l'imagination; & c'est à cet égard qu'il est vrai de dire que la conviction & la certitude que nous avons de l'existence de Dieu considéré comme substance absolue, ou comme l'être substantiel & véritablement infini, surpasse toute autre espèce de certitude & de conviction, puisque non seulement elle est commune à tout être intelligent & capable d'attention & de réflexion; mais qu'il n'est rien dans l'Univers, qui puisse être conçu indépendamment de lui, qui est la cause suprême & la source nécessaire où chaque modalité puise son existence; pourvu toutefois qu'au lieu de l'être absolu, on n'en fasse pas un être particulier, orné de qualités, à la discrétion de notre imagination: car alors ce ne seroit plus l'objet

## 254 REFUTATION

d'une idée commune à tous, mais celui d'une idée particulière, dont l'existence ne pourroit être démontrée que par une perception réelle qui est impossible.

On demande assez communément pourquoi les hommes n'auroient pas une connoissance de Dieu aussi nette & aussi sensible que de toute autre chose, s'il étoit vrai que son existence fût évidente & nécessaire, tant par sa définition que par la nôtre à nous mêmes, & par celle de tout ce qui tombe sous nos sens. Mais la réponse est aisée, si l'on a bien compris ce qui vient d'être dit : car outre que l'être absolu ne sçauroit être imaginé sous aucune ressemblance, c'est que chacun ajoute à l'idée vraie & naturelle qu'il a de Dieu, les images d'une infinité de préjugés, ou reçus avec l'éducation, ou produits par nos propres dispositions & notre penchant à la terreur, ou à l'espérance. Et comme de ce mélange capricieux, il ne résulte que des idées particulières, dont la démonstration est impossible, quoique l'entêtement n'en soit pas moindre dans ceux qui en sont prévenus, il arrive que l'on s'entend rarement,

ment, & que l'on ne se prouve rien respectivement; le Turc combattant aussi aveuglément pour l'unité de Dieu, que le Chrétien pour une Trinité non-contraire à l'unité, ou pour l'Incarnation du Verbe.

Mais il y a plus: car cette différence n'est pas bornée aux seules Religions: elle se fait sentir parmi les suppôts d'un même culte; & chacun conviendra que le Dieu des Jansénistes, & celui des Molinistes n'est pas le même, suivant leurs définitions. Or ce qui se passe à l'égard des sectes entières étant fondé sur l'intime nature des hommes, doit être commun à tous; & de-là il faut conclure que, sitôt que l'on s'est laissé entraîner hors des bornes de la véritable notion de l'être substantiel & absolu, il n'y a personne qui ne se forge l'idée d'une Divinité à sa mode, malgré l'impossibilité réelle où il est de se la démontrer à soi-même, ou à autrui. A la vérité on s'appuye communément sur la révélation, comme sur un fondement solide & invariable, sans faire attention, que dans les principes de toutes les Religions & du Christianisme même, la révélation n'est croyable

## 156 REFUTATION

ble qu'en conséquence de l'opinion commune. Je ne croirois pas à l'Ecriture, a dit S. Augustin, si l'Eglise ne l'ordonnoit.

Il ne nous reste presque plus rien à dire pour achever l'anatomie de l'esprit humain ; sinon qu'en résumant les diverses propositions de ce Traité, on doit demeurer convaincu que l'ame de l'homme n'étant autre chose, comme sa définition l'enseigne, qu'un mode de pensée, dont le corps est tellement l'objet, qu'il ne sçauroit lui rien arriver dont (supposé l'attention) elle n'ait aussitôt l'idée & la connoissance ; comme réciproquement le corps ne sçauroit avoir perception ni sentiment, que par le mode de pensée qui lui est uni, à sçavoir l'ame ou l'esprit ; il s'ensuit que, si celui-ci pouvoit exister seul, il n'auroit aucune idée ni connoissance, parcequ'il n'auroit point d'objet précis & déterminé qui pût être l'organe de ses perceptions, de la même manière que le corps destitué de l'ame n'a plus de sentiment ; parcequ'il n'a point en lui-même de faculté représentative de ce qui lui arrive, étant mode de l'étendue, & non pas mode de pensée.

Et

Et de ce principe il résulte, comme je l'ai déjà marqué, que les facultez dont on prétend que l'ame humaine soit formée, telles que l'entendement, la volonté &c. ne sont, à proprement parler, que les notions universelles des perceptions singulieres de l'esprit, qui emportent connoissance, refus, ou consentement; lesquelles notions ne sont non plus distinctes des actes de volonté &c. de connoissance, que l'est l'humanité de tous les individus humains: car comme les propriétés d'un triangle, ou d'un cercle ne sont point distinctes du cercle ou du triangle, &c. sont conçûes respectivement les unes par les autres: de même je ne sçaurois concevoir de volonté sans vouloir, ni d'intelligence sans idée &c. sans représentation. Ainsi il doit demeurer constant, qu'elles ne sont autre chose que des manieres différentes de penser, &c. par conséquent que ce sont des modes d'un même attribut de pensée, &c. non des facultez singulieres accordées à l'homme par surcroît d'existence.

De plus, ayant compris, comme nous avons fait, sur des démonstrations censées évidentes, que toutes les



## 148 REFUTATION

idées de l'esprit naissent de ses perceptions, & que la mémoire est le magasin organique des unes & des autres, d'où elles sont tirées, pour former le souvenir, c'est-à-dire, la représentation du passé, par le rétablissement d'une certaine conformation de parties, je me trouve obligé de conclure précisément, que la capacité d'imaginer, d'avoir des perceptions, ou du souvenir, est attachée à l'existence du corps, & que par conséquent l'esprit ne possède ces propriétés que pendant qu'il est uni au corps.

On pourroit même aller jusqu'à conclure que, puisque l'esprit est défini un mode de pensée dont le corps est l'objet unique & spécial, il faut que la destruction du corps entraîne conséquemment la sienne. Mais ce seroit trop dire apparemment : car comme la dissolution des parties, dont le corps est composé, ne porte aucun préjudice à leur existence, parceque leur idée objective se trouve en Dieu, quoique sous une autre forme; ou, pour parler plus clairement, puisqu'elles ne cessent pas d'être modes de l'étendue matérielle, de quelque figure nouvelle qu'elles viennent à se revêtir,

tir, & par conséquent de participer à l'existence de l'être, dont l'étendue est un attribut, de même l'esprit, qui est un autre mode de l'être dans l'attribut de la pensée, semble ne pouvoir pas cesser absolument d'exister, tant à raison de son idée objective qui sera toujours en Dieu, telle que d'un mode qui a existé en acte, qu'à raison du principe général, que l'existence de l'être étant nécessaire, rien ne se peut totalement anéantir; il cessera donc d'être tel mode qu'il étoit; ses relations internes & externes ne subsisteront plus: mais tant que la pensée sera reconnuë pour attribut de la substance, il sera vrai de dire que tel mode de cet attribut a existé, relativement à ses causes & aux effets qui en sont conséquents, & qui se perpétuent à l'infini; & conséquemment qu'il existe encore, du moins dans la puissance de l'être; puisque, pour rétablir sa réalité, il ne seroit besoin que de redonner à d'autres parties de matière, la même disposition & les mêmes relations qu'avoient celles qui ont formé son corps.

Il s'ensuit donc que je ne mourrai pas tout entier, & qu'une grande partie

## 160 REFUTATION

tie de moi-même échapera à la ruine de mon existence modale, sans que je puisse toutefois me flater d'avoir après ma mort, connoissance ou notion de ce que je suis, ou que j'aurai été; puisque je n'en ai aucune de l'existence précédente de toutes les parties de matiere, dont je suis à présent composé, lesquelles existoient aussi réellement, avant que je fusse, qu'elles existeront, après que je ne ferai plus. D'où je conclus qu'il n'y a point de proposition plus absurde, que celle dont on se sert, pour nous persuader qu'il faut croire par provision tout ce qui se dit de l'autre vie, sauf l'expérience que l'on en fera après la mort: car outre que celui qui anéantit, pour ainsi dire, son existence présente, dans l'espérance d'une seconde existence qu'il n'aura jamais, risque & joue tout ce qu'il est, & ce qu'il a, contre rien; c'est qu'il n'est point nécessaire de remettre après la mort une expérience que la vie nous fournit continuellement; soit par la perte journalière que nous faisons d'une très-grande quantité de parties; soit par l'accession de celles qui viennent prendre leur place; étant

clair

clair & évident, que nous ſçavons auſſi peu ce que deviennent celles qui ſe ſéparent de nous, que ce qu'ont été celles qui ſ'y joignent; & qu'il faut raifonner de même touchant notre diſſolution totale.

Notre être corporel conſiſte dans la modification & l'organisation de certaines parties de la matiere, qui n'ont aucune liaiſon néceſſaire entre-elles; ſ'uniffant & ſe ſéparant, ſuivant l'action de certaines cauſes, ſans préjudice de l'organisation & de la modification qui nous ſont propres; pourvû que les relations internes ſoient conſervées. Mais quand ces relations ſont une fois détruites, il eſt évident qu'il n'y a plus d'organisation, & par conſéquent plus de connoiſſance, ni de ſentiment particulier, puis-que le mode de penſée, qui donnoit l'être à l'eſprit, n'a plus d'objet déterminé: ce que je dis, par ſuppoſition qu'il exiſte encore, ſinon comme mode actuel, du moins dans l'imménſité de l'attribut de la penſée.

Que ſi l'on preſſe cette matiere juſqu'à vouloir déterminer un objet particulier à une penſée réunie à l'infinité de l'attribut, je dirai nettement qu'il

## 162 REFUTATION

qu'il n'y en a point, & qu'il n'y en peut avoir. Mais si l'on se contente de demander, en quel sens je puis donc prétendre qu'un mode de pensée conserve son existence dans l'infinité de l'attribut, lorsqu'il a réellement cessé d'exister, par la dissolution du mode corporel qui étoit son objet propre; je répondrai qu'il n'est pas plus difficile de concevoir que, n'existant pas en acte complet, il peut se passer, & se passe effectivement d'objet singulier; qu'il seroit improbable de soutenir, qu'étant confondu dans l'universalité d'un attribut, à qui il est propre d'exister, il pût être réellement anéanti.

## SECONDE PARTIE

## DES PASSIONS.

J'ay éclairci l'idée confuse que j'avois de moi-même, par le compte que j'ai entrepris de me rendre de mes véritables connoissances, dans la première Partie de cet Essay. Cependant, comme ce que j'en ai observé, ne regarde que la maniere d'exister des êtres qui remplissent l'Univers, je ne tirerois que la moindre partie de l'utilité que je me suis proposée dans cette recherche, si je n'examinois 1°. mes affections. Et 2°. la puissance que l'on suppose être en moi de les gouverner. Cet examen m'assurera mieux de la vérité de mes premières réflexions. Il me rendra certain de l'étendue de mes forces, & peut-être me procurera le fruit précieux de la sagesse, s'il est vrai, comme la Religion & la Philosophie l'enseignent toutes deux, qu'elle se puisse acquérir par la règle, ou par l'anéantissement des Passions.

La

## 164 REFUTATION

La Religion qui doit marcher la première, nous prescrit l'anéantissement des Passions, en établissant pour principe, qu'il est arrivé un desordre malheureux dans la nature, lequel en a renversé toute l'oeconomie, & assujetti l'homme à la concupiscence qu'il ne ressentoit pas auparavant. Que cette concupiscence est la source de toutes les passions: qu'elle a rendu l'homme charnel & aveugle à l'égard de toutes les connoissances intellectuelles, & sujet à une infinité de mouvemens, quelquefois involontaires, mais toujours condamnables, parcequ'ils sont contraires au premier établissement.

Quant à la Philosophie, elle suppose les passions dans la constitution de l'homme. Elle les regarde même comme le principe de quantité de bonnes actions; mais elle en exige la règle & la modération, parcequ'elle reconnoît que leur effet le plus commun, est de porter l'homme inattentif, au de-là des termes raisonnables, & par-là de troubler & de diviser la société.

Ainsi la Religion & la Philosophie s'accordent à supposer dans l'homme, une puissance effective avec laquelle  
il

il peut se rendre maître de ses passions. Et par conséquent loin de les considérer comme effets nécessaires des loix du mouvement, & de l'arrangement des parties, dont nous sommes composez, elles veulent nous persuader que nous disposons toujours de nous-mêmes, & que nous ne sommes jamais déterminés que par notre propre volonté.

La Religion prétend donc que l'homme peut anéantir toutes ses passions par le secours de la Grace céleste; & la Philosophie, qu'il peut les régler par sa raison. Partant il ne reste qu'à sçavoir, si ces propositions ne sont pas contraires à l'ordre commun de la nature, en supposant que l'homme est capable d'agir surnaturellement dans cet ordre même, ou bien en lui attribuant un droit de commandement dans le sein de la nature, malgré la dépendance évidente des effets à leurs causes, dans tout ce qui résulte de l'existence d'un être non-nécessaire.

L'expérience nous apprend que nous sommes capables d'action dans une certaine étendue de forces. L'opinion vulgaire a même attaché l'idée  
du



du bonheur à cette capacité d'agir. Desorte que l'on n'estime un souverain beaucoup plus heureux qu'un particulier, que parcequ'il peut davantage. Cependant, pour former une juste idée de ce bonheur, il est nécessaire de remonter à la source, & de considérer que nos actions supposées libres, sont des conséquences de nos desirs. Ce n'est pas toutefois le dernier terme : car pour connoître en quoi consiste cette satisfaction, il faut savoir quelle est la nature de nos desirs & de l'effort résultant de leur détermination; mais nous nous arrêterons là; car l'on voit d'abord que la détermination de nos desirs ne peut avoir d'autre cause que nous-mêmes, ou les objets extérieurs qui agissent sur nous. Si nos desirs sont conséquens de notre seule nature, c'est-à-dire, s'ils n'ont d'autre cause que notre puissance réelle, ni d'autre objet que nous-mêmes, ils seront dits simples & directs: mais au contraire, si nos desirs sont déterminez par les objets extérieurs; c'est-à-dire, s'ils se portent hors de nous-mêmes, dans quelque espèce que ce soit, ils seront dits composés & réfléchis; & plus pro-

proprement, ils seront appelez Passions, pour exprimer que l'homme déterminé par l'action des causes externes, ne concourt avec elles, qu'en prêtant sa sensibilité. Ce sera donc par rapport à ces deux sortes de desirs que j'entreprendrai de fixer ma connoissance.

Il seroit à souhaiter que, pour expliquer les vérités qui vont suivre, il fût possible d'employer des termes & des raisonnemens d'un usage plus commun: mais le choix des expressions, en traitant une matiere abstraite & éloignée des idées vulgaires, n'est pas une des moindres peines qui se rencontrent dans la réduction des notions Métaphysiques. Et je prévois avec chagrin, qu'elle me jettera, comme moi-même accoutumé qu'un autre à ce langage, dans la nécessité de me servir de raisonnemens plus étendus que je ne voudrois, ou bien d'user de quelques répétitions de principes. Cependant je me persuade que le défaut, presque nécessaire de l'expression, n'est pas l'obstacle le plus nuisible à l'intelligence de ces matieres; mais que l'insuffisance de nos idées sur la nature de l'homme, & la confusion

## 168 REFUTATION

fusion où nous jettent les préjugés de l'éducation , en produisent un autre beaucoup plus essentiel , & qu'il est nécessaire de dissiper , avant de penser à édifier un système raisonnable sur les Passions.

Nous sommes prévenus que l'esprit humain est une substance indépendante du corps , laquelle n'y fait qu'une habitation passagere , après quoi elle jouira sans lui de tous les avantages de la spiritualité. Nous croyons encore que , si l'esprit sent quelque chose à l'occasion du corps & de ses organes , suivant la relation que Dieu a établie entre eux ; il a une infinité d'autres sensations , qui appartiennent à ses propriétés intellectuelles. Enfin nous croyons que notre ame meut notre corps , & qu'elle en détermine toutes les actions par la puissance de sa volonté. Ce sont-là les préjugés capitaux , sur lesquels roulent toutes les autres idées que l'on a sur la nature des esprits.

Pour juger maintenant raisonnablement de leur vérité effective , il en faut revenir aux notions démontrées dans la première Partie de cet ouvrage , suivant lesquelles ayant rappelé  
tous

tous les individus de la nature , au genre absolument général , savoir la notion de l'être , sans laquelle rien ne peut être compris , je suis demeuré persuadé qu'il ne peut y avoir qu'un seul être nécessaire & existant par lui-même , & par conséquent qu'une seule & unique substance , dont tous les individus imaginables sont des modalités existantes , non nécessairement , & néanmoins déterminément , eu égard à l'action des causes qui les tirent du sein de l'être où tout ce qui est possible existe , ou réellement , ou virtuellement.

De-là j'ai conclu que je suis une modalité particulière , participante à deux attributs de l'être absolu , qui sont les seuls qui me soient connus , quoique je sçache qu'il en possède réellement une infinité ; mais je vois bien-que je suis incapable d'en connoître d'autres , que ceux dont je suis moi-même composé. J'ai de plus conclu en particulier , que ma pensée n'existe que par les perceptions de mon corps , qui est son objet propre. De sorte que mon esprit n'est ni une faculté de penser & d'avoir des idées , ni une idée simple , ni propre-

H ment

## 170 REFUTATION

ment une idée composée; mais plutôt une succession, ou continuité d'idées, qui naissent de mes perceptions, tant & si long-temps, que la constitution organique de mon corps le rend capable de sentiment.

Ou, pour dire la chose, s'il se peut, plus clairement; je ne conçois point mon esprit comme un être distinct de moi-même, à qui ma pensée appartienne en propre, sans que mon corps & mes organes y concourent autrement que par occasion; mais je le conçois comme un être non différent de mon individu personnel, pensant, connoissant, sentant, par les perceptions qu'il a de ce qui arrive à mon corps; & non-pensant, connoissant, ni sentant, quand il n'a point de perceptions. Desorte que les perceptions sont le fond & proprement la matière de mon esprit, s'il est permis d'employer une telle expression. Et ainsi l'on pourroit dire que ce que la figure, ou la forme sont à un corps, les idées le sont à l'esprit; l'exclusion de forme détruisant la nature du corps, comme l'exclusion de la pensée détruit celle de l'esprit.

J'ai encore conclu du même principe,

cipe, que n'étant point un être nécessaire, je n'ai pu recevoir l'existence que par la détermination de certaines causes qui me sont peu connues, mais de la réalité desquelles je suis convaincu; & que ces causes de mon existence particulière sont aussi causes de toutes mes idées, sensations, perceptions, actions; puisque si je n'existois pas, je serois incapable d'aucunes fonctions. Et d'ailleurs, c'est une maxime certaine que les conséquences de l'être sont aussi conséquences de la cause de l'être. *Qui dat esse, dat consequentias ad esse.* Raison par laquelle je ne puis penser que la faculté qui est appelée volonté, soit réellement autre chose qu'une détermination, accompagnée de sentiment, à l'égard de laquelle on confond le consentement résultant de la sensation, avec la notion d'un acte libre, lequel ne sçauroit exister dans un être non-nécessaire, puisqu'il dépend totalement des causes qui le font être ce qu'il est, & que sans cela il seroit sa propre cause d'agir, & par conséquent d'exister: ce qui ne se peut, s'il est supposé non-nécessaire.

Or s'il est évident par cette démon-

stration que l'idée de la volonté séparée du désir, & indéterminée par autre agent qu'elle même, est une pure fiction, j'en dois conclure qu'il est impossible que ce soit cette même volonté qui n'existe point, qui remue mon corps & les autres. Par conséquent je vois avec évidence, qu'aucun des préjugés, dont j'ai cy-devant fait le détail, n'a de fondement solide.

Ce n'est pas toutefois assez; il faut me convaincre encore qu'indépendamment de la volonté, dans l'assemblage des modalitez de pensée & d'étendue qui constitue le moi présent, il n'est pas possible que l'un agisse sur l'autre. En sorte que ce n'est ni mon corps qui détermine ma pensée, ni mon esprit qui détermine mon corps au mouvement, ou au repos, ni à aucun autre genre d'action, s'il en étoit de possibles au de-là. En effet j'ai conçu cy-devant, que mon corps & mon esprit ne composent qu'un même individu, ou qu'une même modalité d'existence, qui peut être considérée, tantôt sous l'attribut d'étendue corporelle, & tantôt sous l'attribut de la pensée; & laquelle, malgré le partage idéal que l'on en fait par  
usa-

usage, n'est qu'un tout réellement indivisible, dont l'action n'est pas plus propre, ni plus conséquente d'un attribut, que de l'autre. D'où il s'ensuit que l'ordre, ou l'enchaînement des mouvemens ou affections du corps, est le même que celui des affections de l'esprit, comme réciproquement l'ordre des idées est le même que celui des mouvemens. Et partant il ne reste aucune raison plausible pour établir l'idée d'une détermination réciproque du corps à l'ame, & de l'ame au corps; soit qu'on la prenne dans la nature & l'organisation du corps, soit qu'on la prenne dans le sentiment, par lequel il paroît que l'esprit meut le corps; puisque supposant l'unité de notre être & le sentiment intime qui en doit résulter, il doit être impossible de distinguer le consentement accordé à une détermination sensible, de ce que l'on imagine être un acte libre & volontaire, mais que nous avons vû précédemment ne pouvoir exister dans un être non nécessaire.

Mais il y a plus. Car il ne nous est pas possible de déterminer ce qui est en la puissance du corps; c'est-à-



dire, ce qui peut sortir du fond de la simple corporéité, par les forces & les seules loix de la nature. On ne connoît ni la fabrique ou construction des corps, ni les fonctions dont ils sont capables. Qui peut, par exemple, expliquer par quels moyens les brutes & les plus vils insectes exécutent tant de choses impossibles à l'art & au raisonnement des hommes?

Outre cela, qui est-ce qui connoît, par quelle oeconomie, ou par quels moyens un esprit peut remuer un corps, si l'on en doit croire l'axiome universel.

*Tangere enim & tangi, nisi corpus nulla potest res.*

Qui connoît pareillement, quels sont les degrez de force & de vitesse qu'un esprit lui peut communiquer? Il est donc évident que nul de ceux qui affirment le plus positivement que l'ame produit telle ou telle action, par la puissance qu'elle est supposée avoir, de mouvoir le corps arbitrairement, n'exprime rien dont il ait une notion claire; c'est-à-dire, qu'il connoisse évidemment.

D'autre part, si l'on veut faire réflexion à ce qui se passe dans l'oeconomie de l'homme, on reconnoît que  
l'action

l'action du corps sur l'esprit n'est pas  
 moins puissante que celle de l'esprit  
 sur le corps, quoique la sensation en  
 soit plus obscure. Ne voyons-nous  
 pas en effet, que c'est de la compo-  
 sition du corps que l'esprit tire sa force  
 & sa vivacité? Que c'est la délicatesse  
 des organes & leur flexibilité, qui  
 rendent les esprits plus légers & plus  
 généralement propres aux arts, aux  
 sciences & aux affaires? Que c'est  
 le tempérament qui dispose du ca-  
 ractère de l'homme, qui rend l'un  
 colére, & l'autre paresseux? Que c'est  
 de l'abondance & de la fermentation  
 du sang que naissent les desirs em-  
 pressés de la volupté? Enfin ne res-  
 sentons-nous pas que l'épuisement du  
 corps jette l'ame dans la langueur &  
 l'inaction? comme au contraire nous  
 voyons que la fièvre cause des déli-  
 res, & quelquefois des fureurs. Le  
 dormir même est une preuve jour-  
 naliero que les dispositions du corps  
 déterminent les facultés de l'ame,  
 puisqu'au moment que les sensations  
 sont suspendues par le sommeil, l'es-  
 prit n'a plus d'idées, plus de volon-  
 té, ni de connoissance; si ce n'est  
 celles qui lui restent dans les rêves,

## 176 REFUTATION

lesquels n'arrivent que lorsque tous les sens ne sont pas parfaitement assoupis.

Il faut donc reconnoître une fois pour toutes, que le principe des actions réciproques de l'esprit sur le corps, & du corps sur l'esprit, ne peut jamais être clairement démontré que par la notion de l'unité de notre être modal, quoique résultant de l'union de deux attributs si différens, que le monde s'est accoutumé depuis près de deux mille ans à les considérer comme des substances distinctes.

Mais que deviendront, me dira-t-on, tous les ouvrages des hommes, toutes les productions des arts, toutes les découvertes des sciences? Que deviendra ce pouvoir si sensible à chacun de nous de parler, ou de se taire? Comment imaginer que leur détermination se puisse prendre d'ailleurs que de la volonté de l'homme, de son application & de la puissance effective qui est en lui, de remuer son propre corps, & par lui ces masses d'édifices qui forment des Villes entières? Voilà une objection spécieuse; mais ce n'est rien dans le fond. Ne confondons point le désir de l'homme avec

une

une volonté indéterminée par autre agent qu'elle même. Loin de nier que l'homme soit capable de former ou de ressentir des desirs, nous établissons que c'est la première conséquence de sa sensibilité, & le travail présent ne tend qu'à en développer le principe & les effets. Ce désir joint à l'art ou connoissance méthodique des moyens d'arriver à certain but, conduit les mains de l'ouvrier, & est cause déterminante du plus prochain effet, qui en résulte, comme de tous ceux qui s'ensuivent progressivement, jusqu'à la perfection de l'entreprise : mais ce désir a lui-même sa cause déterminante dans le sentiment du besoin où l'homme se trouve de bâtir une maison pour se loger, de faire une montre, ou toute autre sorte d'ouvrage, pour en tirer sa subsistance, ou ses commoditez. C'est donc une chose à part, & toute différente de la volonté, que nous considérons maintenant.

Quant à la difficulté qui touche le pouvoir que nous croyons avoir de parler, ou de nous taire ; on la résout communément par la comparaison d'un homme qui, pressé de se taire, se

## 178 REFUTATION

croit en liberté de boire une liqueur qui lui fait plaisir; ou par celle d'un yvrogne, *qui discenda tacenda locutus*, croit avoir dit par jugement, ce qu'il voudroit le lendemain avoir tû toute sa vie. On pourroit encore la combattre par ce principe commun de la Théologie Chrétienne, que nulle de nos facultez n'est libre, par rapport à son objet clairement & évidemment connu, quand bien les actes qui en résultent seroient volontaires: mais il vaut mieux la résoudre par l'exposition d'une vérité, qui ne sçauroit être trop répétée, sçavoir que les hommes se croient libres, parcequ'ils ont le sentiment de leurs desirs & des actions qu'ils font en conséquence, & qu'ils n'en ont point des causes qui les déterminent. Je sens bien, par exemple, quels effets produisent en moi la vûe d'une beauté, ou l'espérance d'une fortune; je vois par expérience, que mes idées ordinaires sont bannies par ces objets nouveaux, que mon cœur s'enflamme de desirs, & d'impatience; que mon esprit se propose un terme différent, de ce qu'il avoit voulu jusques-là; mais comment ces causes étrangères opèrent-

ront-elles en moi des mouvemens différens du passé ? C'est ce que la sensation seule ne me sçauroit faire connoître. Il faut, pour pénétrer cette mécanique, établir une nouvelle théorie de l'homme, suivant laquelle nous dirons que ce qu'on appelle acte de volonté, decret de l'esprit, désir ou détermination ne sont réellement qu'une même chose, considérée, comme nous devons nous considérer nous-mêmes ; tantôt dans l'attribut de la pensée, auquel cas nous l'appellerons volonté, decret de l'ame ; & tantôt dans l'attribut de l'étendue (selon lequel tout est sujet aux loix communes du mouvement & du repos) auquel cas nous l'appellerons détermination & Passion.

Cependant on peut encore considérer cette mécanique dans un point de vue assez différent de ce que je viens d'expliquer : car supposant que nous ayons une faculté de volonté, telle qu'on l'imagine vulgairement, il est évident qu'elle ne sçauroit produire aucuns actes à l'égard des choses absentes, sans le secours de la mémoire ; nous ne pouvons pas même parler, qu'au moyen du souvenir des ter-

## 180 REFUTATION

mes propres à signifier ce que nous voulons dire. Or il n'est point libre d'oublier, ou de se souvenir. Il faut donc retrancher du domaine de la volonté tout ce, dont l'idée & la perception ne sont pas présentes à l'esprit ; mais d'autre côté, l'esprit n'a point d'idées ni de perceptions, qui ne soient déterminées de façon ou d'autre, c'est-à-dire, par l'application effective des objets, ou par l'impression de leurs images. Que reste-t-il donc sous l'empire de la volonté, & sur quoi peut-elle exercer sa puissance supposée ?

Ce peu de réflexions sur l'unité individuelle de l'esprit & du corps, nous met en état de passer à la preuve directe de la proposition, qui pose que le corps ne détermine point l'esprit à penser, ni que l'esprit ne détermine point le corps à agir, ou à se mouvoir, & cette preuve est très-simple : car puisque tous les modes imaginables de la pensée ne peuvent exister, qu'autant qu'ils appartiennent à l'être absolu, considéré dans l'attribut de pensée, de même que les corporels existent dans l'attribut d'étendue qui leur est propre, il est aussi impossible qu'un

qu'un mode de pensée puisse produire, ou déterminer un mode d'étendue, & au contraire, qu'il est impossible qu'un des attributs de l'être absolu puisse changer de nature, cesser d'être ce qu'il est, & devenir ce qu'il n'est pas.

Ce fondement posé, par le moyen duquel je demeure aussi convaincu de l'union individuelle des deux attributs qui constituent mon être, que du néant de cette puissance dite la volonté, à laquelle les hommes rapportent la cause de toutes leurs actions, il est temps de me convaincre pareillement que nos passions ou desirs réfléchis n'ont pas d'autre principe, que la modification causée par l'impression des objets, desquels nous ne saurions cependant avoir jamais d'idée parfaitement complète. En telle sorte qu'il est vrai de dire que nos Passions ne se rapportent à l'esprit que négativement, parcequ'elles le privent d'action propre, & qu'elles l'animent; pour ainsi dire, par une détermination étrangère, le plus souvent dénuée d'une véritable connoissance.

Et véritablement, si j'ai pris une juste notion de mon être, je dois me



## 182 REFUTATION

représenter à ma propre idée, comme un mode particulier des attributs infinis de pensée & d'étendue que je conçois dans l'être absolu; lequel mode existe, soit en conséquence de l'idée qui en est dans l'être infini, considéré comme pensant; soit par la détermination des causes qui ont agi dans l'attribut d'étendue, pour former ce que je trouve en moi de matériel & d'étendu. Je dois me représenter encore que ma modalité individuelle considérée comme pensante, n'est autre que la suite & l'enchaînement des perceptions de mon corps, lesquelles sont le principe distinctif de toutes mes idées & pensées. Desorte que, sous le nom d'esprit humain, je suis véritablement un mode de pensée, résultant du sentiment de tout ce qui arrive à mon corps, en conséquence de quoi mes idées sont perpétuellement muables: ce qui fait que dans le cours de ma durée, je suis capable d'en avoir une infinité de toutes espèces, vraies ou fausses, égales ou inégales: car c'est la division la plus simple qui s'en puisse faire.

Mais il est impossible qu'une idée, telle qu'elle soit, existe individuellement,

ment, si elle n'existe dans la cause première: car autrement elle n'existeroit point du tout, puisque pour exister, il faut être mode de quelque attribut de l'être absolu. D'ailleurs il est démontré qu'aucune idée n'est fautive ou inégale, en conséquence de ce qu'elle a de positif; parceque si la fausseté ou l'erreur, qui consistent en pure négation de connoissance ou de représentation, étoient quelque chose de réel, le néant seroit un mode de quelque attribut de l'être absolu; ce qui est absurde. Il s'ensuit donc qu'en Dieu cause première & nécessaire, la différence d'une idée égale & fautive consiste simplement, en ce qu'établissant toutes deux le mode de pensée qui détermine l'esprit humain à exister sous certaine forme, en certain moment; la première perfectionne cette modalité, en réalisant la connoissance passive, dont elle est capable selon sa nature, & que l'idée inégale au contraire détruit la réalité de la même connoissance par les fausses images qu'elle substitue à la place du vrai.

D'où il suit que l'idée égale & vraie écarte l'erreur, l'erreur de con-

## 184 REFUTATION

noissances & la fera exister dans des termes vrais & réels : ce qui renferme le genre de perfection qui peut essentiellement lui être propre ; car il est hors de doute que la perfection de l'intelligence ne soit de penser vrai : au contraire l'idée fautive & inégale altérera son existence, en l'engageant dans l'erreur, qui est directement opposée à la perfection & à la réalité.

Ces principes qui se développent peu-à-peu à mon imagination, commencent à me faire appercevoir que je ne suis rien moins que ce que je pensois être, puisqu'au lieu d'une substance spirituelle essentiellement distinguée de la matière, & qui ne pouvoit être unie à mon corps, sans l'institution d'un Créateur tout-puissant ; c'est-à-dire, sans une continuelle violence à la nature, ou plutôt, sans un miracle perpétuel, le plus surprenant de tous ceux qui peuvent être imaginez, je ne suis autre que moi-même. Je trouve dans le fond de ma sensibilité & dans la constitution de mes organes, le principe de mes perceptions, de mes idées & du progrès de ma connoissance. Il ne m'est plus nécessaire de recourir à la vision de Dieu même,

même, pour comprendre comment les objets font impression sur mes sens, ni de quelle manière cette impression se peint à mon idée, & conséquemment dans ma mémoire. L'unité de mon être modal sous deux attributs différens applanit toutes difficultés, dès le moment que je conçois clairement,

1°. Que l'essence des esprits consiste dans l'idée d'un objet actuellement existant, & que cet objet est le corps, auquel ils sont unis.

2°. Que cette idée est modifiée par tout ce qui arrive à cet objet, dont l'esprit a une perception nécessaire, entant qu'ils ne composent ensemble qu'un seul être modal.

3°. Que l'esprit n'existant que par la suite & l'enchaînement de ses idées & de ses perceptions, il n'est capable d'aucune connoissance active.

4°. Et qu'enfin les effets, ou conséquences de l'esprit sont effets & conséquences des différentes idées qui le constituent.

Joignons toutefois à ces conclusions une courte réflexion sur la place que nous occupons dans la nature; laquelle place nous lie tellement avec

di-

## 186 REFUTATION

diverses autres de ses parties, qu'il est impossible de former une idée simple, ni par rapport à notre nature ou essence, ni par rapport à ses conséquences; c'est-à-dire, que nous ne saurions nous considérer sans relations. D'où il suit que nous ne sommes causes de nos propres actions, que d'une manière plus ou moins partielle, tant s'en faut que nous en soyons causes absolues, comme on le pense vulgairement. Ainsi loin de pouvoir établir que nos actions soient conséquences de notre volonté, ou de notre essence (car c'est la même chose dans l'acception ordinaire) on peut conclure avec évidence qu'elles sont aussi conséquences de toutes les modifications que nous recevons de la part des objets, dont la sensation se joint à notre propre idée, sans laquelle sensation nous n'aurions cependant pas d'autre usage de notre être, que les marbres &c que tout ce qui paroît inanimé dans la nature. Cette sensation est donc, en un sens, le premier avantage de notre individualité: mais comme le mode de pensée est intimement uni à celui d'étendue dans la nature de l'homme, puisque les deux attri-

attributs ne composent qu'une seule & même existence, il s'ensuit que la sensation devient perception, & que celle-ci devient idée, non par progression, ou amélioration de nature; mais par l'identité du principe, qui fait qu'il ne peut rien arriver au corps, dont l'esprit n'ait l'idée, parceque c'est son objet nécessaire.

Il faut avec cela se souvenir que les idées que nous avons des objets, ne représentent que les perceptions que nous avons à leur occasion, & non la nature de ces objets, desquels il est aussi impossible que nous ayons une connoissance directe, qu'il est impossible que nous en ayons quelque connoissance sans perception. Il est donc nécessaire que ces idées soient inégales, puisqu'elles ne nous représentent que nos propres affections, & non la nature des objets qui agissent sur nous.

Ainsi nous pouvons conclure,

10. Qu'à parler exactement, nous n'agissons point, ni ne pouvons être dits agir, qu'autant que les conséquences de notre être sont exemptes de modification, de la part des causes externes. Vérité qui nous doit convain-

## 188 REFUTATION

vaincre qu'il n'est, ni ne peut y avoir de désirs purement directs, si l'on n'excepte celui de la persévérance de Pierre, duquel nous traiterons un peu plus bas; & que tous les autres, auxquels celui-là sert de fondement, sont tous mêlangez de quelque détermination prise des objets externes.

20. Que nous souffrons, & sommes justement dits & réputés passibles, autant que nos idées sont modifiées par les mêmes causes. Ce qui peut arriver en deux manieres: car, comme nous l'avons vu, nos idées sont égales, ou inégales; mais les unes ni les autres ne peuvent se peindre à l'imagination que par le canal de la perception, laquelle représente directement l'affection du corps, & non la nature des objets. Partant quand il seroit vrai que cette perception nous pourroit fournir des idées parfaitement conformes à leurs objets, il n'est pas moins certain que les désirs ou passions qui en seroient conséquents, ne se rapporteroient que négativement à l'esprit, puisqu'au lieu d'une détermination prise chez lui-même, il recevrait celle d'une image étrangere à son objet essentiel, qui est le corps;  
mais

mais dans le cas des idées inégales qui est l'état commun & ordinaire, le défaut de réalité objective qui fait leur caractère, ne permet pas de penser que les désirs ou passions qui en sont conséquents, puissent se rapporter à l'esprit autrement que d'une manière négative.

Cette démonstration me paroît complète : ainsi n'ayant plus qu'à fixer mon idée par une conclusion conforme & relative aux preuves précédentes, je dis que toutes les passions humaines sont des désirs pleins d'agitation & d'inquietude, formez sur la perception des objets extérieurs; en conséquence de quoi l'esprit est emporté hors de lui-même, & contraint d'attacher sa propre idée, ou celle de sa puissance à ces mêmes objets. D'où il arrive qu'il imagine, & qu'il agit tout différemment de ce qu'il faisoit auparavant.

Tous les termes de cette description sont clairs, & la vérité en est établie par ce qui a été observé cy-devant, touchant la nature des esprits; car puisque leur essence consiste dans la suite des idées qu'ils reçoivent à l'occasion de l'actuelle existence de  
leur



leur corps, & non dans une prétendue spiritualité. qui ne pourroit avoir de relation naturelle avec le corps, il s'ensuit que toute idée représente l'habitude présente du corps, & non l'objet même, à l'occasion duquel cette habitude est rendue telle; mais si cette représentation est véritablement celle du corps en tel ou tel instant, il s'ensuit que l'habitude du corps est modifiée par ces objets; c'est-à-dire, que la puissance du corps, & par conséquent celle de l'esprit est augmentée, ou resserrée par ces mêmes objets. D'où il s'ensuit que les affections de l'individu sont alors des passions réelles, & que les actions conséquentes ne sont plus conséquentes de la seule nature de l'individu; cela ne souffre pas de difficulté.

Au reste, je ne prétens pas dire que l'esprit fasse une comparaison laborieuse entre l'état réel de son corps, & les changemens qu'y apportent les différentes passions dont il est touché: car cette comparaison se fait naturellement par la plus simple perception, qui emporte avec soi l'idée du plus ou du moins de réalité, du plus ou du

du moins de perfection, qui résulte de la passion présente.

Tels sont donc la nature & le principe des desirs réfléchis ou passions, bien différens de ceux que nous avons nommez directs, lesquels n'ont d'autre cause que celle de notre existence, c'est-à-dire, qu'ils n'ont que nous-mêmes pour principe & pour objet. Et tel est le désir intime, par lequel chaque être sensible est porté à persévérer dans son être & sa modalité particulière; mais hors de ce point, comme il n'est, ni ne peut y avoir d'idées sans perceptions, ni de perceptions sans objets, il est vrai de dire que la nature de l'homme ne sauroit admettre de desirs qui ne soient de véritables passions, entant qu'ils sont déterminez par tout ce qui cause la perception & l'idée, & non par la propre nature de l'individu.

Il s'ensuit aussi de-là, que nos desirs réfléchis doivent se multiplier en proportion de notre sensibilité, avec le nombre & la qualité des objets qui lui font impression : ce qui répond naturellement à l'argument tiré d'une prétendue insatiabilité du cœur humain; en conséquence de laquelle on  
sup-

## 192 REFUTATION

suppose qu'il ne peut jamais être satisfait que par la possession d'un objet infini. Mais il seroit à souhaiter que ceux qui ont fondé leur morale sur ce principe, eussent mieux connu leur propre constitution & distingué l'effet nécessaire de l'impression des objets sur nos sens & nos organes, de l'inquiétude volontaire qu'ils nous attribuent. En effet quelle proportion ont-ils pu concevoir entre le vuide supposé de notre cœur & un objet infini? Mais s'il est vrai, comme nous n'en saurions douter, que nous sommes des êtres sensibles, engagez à former perpétuellement de nouvelles idées & de nouveaux desirs, à l'occasion de chaque nouvelle perception; comme la satisfaction des premiers desirs ne détermine point celle des seconds, il est évident que leur multiplication est un effet conséquent & nécessaire de notre sensibilité & de la présence des objets; & partant il a été peu judicieux de supposer que le cœur de l'homme ne puisse être rempli que par un objet infini.

Ces divers fondemens posés, il est temps d'en venir à notre sujet principal;

pal; c'est-à-dire, de traiter de la nature de nos desirs.

Le premier qui soit en nous, & le principe de tous les autres, est certainement celui qui tend à notre conservation; l'on ne sçauroit douter qu'il ne soit commun à tout ce qui existe avec perception de soi-même. Les Philosophes, & particulièrement les Stoïciens l'ont regardé comme intime à la nature, & toutefois ils en ont donné de si mauvaises raisons, qu'ils étoient obligez d'avouer que la vérité de son existence s'établissoit mieux par le sentiment, que par les subtilitez de leur Logique. Cependant comme toute la mécanique des Passions est fondée sur cette baze, & que l'on a d'ailleurs des exemples de plusieurs personnes, qui ont procuré leur propre destruction, par un desespoir contraire à ce sentiment universel, il ne seroit pas à propos de négliger d'en chercher une démonstration solide, & qui puisse convaincre qu'il a toujours existé, dans ceux même qui l'ont étouffé par violence.

Nous avons vu cy-devant que tous les êtres particuliers sont des modes conséquents des attributs de l'être ab-

## 194 REFUTATION

folu, dont ils expriment, chacun en leur genre, la puissance & l'action, entant que chaque attribut est déterminé à certaine existence particulière. Par conséquent il n'est pas possible qu'ils contiennent l'idée ni le principe de leur destruction, soit par rapport à l'être absolu dont ils sont des modalités, puisque rien ne lui peut être opposé; soit par rapport à leur essence modale, puisque leur existence pose, en conséquence de la détermination qui les fait être ce qu'ils sont, ils ne peuvent être conçus que comme existans.

Partant il ne peut y avoir ni en Dieu, ou l'être absolu, supposé déterminé; ni en eux, supposés existans, d'idées qui n'affirment leur existence; autrement le principe de l'être & celui du non-être seroit le même; ce qui est contradictoire, & par conséquent impossible. Partant tout leur être entier s'oppose à la non-existence. Donc il est vrai que chaque modalité de l'être doit persévérer & continuer d'exister, autant qu'il est en elle, avec connaissance & sentiment, quand la nature de la modalité en est capable; soit sans perception, quand  
une

une autre disposition de parties le met au rang des choses insensibles & innées.

Mais ce désir de l'existence n'est pas un accroissement de l'être particulier. C'est le fond intime de l'essence de chaque chose ; parceque si l'on suppose un être, il faut aussi supposer ses conséquences immédiates & nécessaires, autant qu'elles coulent de la même cause qui le fait exister, mais le désir ou l'effort de persévérer est une conséquence nécessaire de l'existence, comme nous venons de le voir. Partant il ne diffère point de la détermination de l'être, c'est-à-dire, de son essence. Raisons qui nous doit convaincre que l'espèce de ce désir est entièrement différente de tous les autres, puisque celui-ci a son principe & son objet dans la nature même de l'être. De sorte que, sans attendre aucune détermination étrangère, il existe dans un individu sensible, avant toute perception.

De plus, ce désir n'est point borné à un temps, ou à une durée finie : car si cela étoit possible, il s'en suivroit que le principe de la destruction seroit dans la détermination qui fait

## 196 REFUTATION

exister l'être; ce qui ne se peut. Il faut donc conclure que ce désir s'étend aussi loin que la puissance de l'être même, c'est-à-dire, à une durée indéfinie. C'est pourquoi l'on peut mettre au nombre des règles de la nature, que nul être ne peut être détruit que par des causes externes; de même que nous avons vu que dans l'ordre des êtres non-nécessaires, rien ne peut exister sans de semblables causes. Et la raison s'en démontre par le même principe, puisqu'étant donné un être, sa définition pose sa réalité pour fondement. Un être n'existe pas, quand il n'est point réel; mais cette réalité une fois supposée est absolue, tant que l'on ne fera point d'attention aux causes qui la peuvent détruire. Ainsi il doit demeurer constant que la position ou affirmation de l'être ne contient & ne peut rien contenir qui l'exclue; c'est-à-dire, qui le puisse détruire.

Cependant il n'est point de chose singulière dans la nature, & il n'y en peut avoir, qu'il n'y en ait une autre plus forte & plus puissante qui la borne; c'est-à-dire, qui resserre, limite, ou détruit sa puissance & sa durée;  
par

par la raison que, comme nulle modalité ne peut commencer d'exister que par la détermination d'une ou plusieurs causes, il n'en est point aussi, qui ne cesse d'être par la détermination d'une autre cause différente de nature & d'effet; chaque puissance étant limitée par une autre puissance, ou plus grande force.

Partant s'il est des contraires dans l'ordre & l'arrangement de l'Univers, ce sont ces différens degrez de force qui se bornent les uns les autres, & qui sont véritablement opposez, au sens qu'ils ne peuvent convenir, ni subsister ensemble dans un même sujet, comme il est prouvé par la proposition qui établit, que rien ne sauroit contenir le principe de sa destruction. Il s'ensuit donc que la puissance par laquelle toutes les choses singulieres conservent leur être & y persévèrent, n'est point différente de celle de l'être absolu, ou de Dieu même; non entant qu'il est infini; mais entant que déterminé à une existence particuliere. Détermination, laquelle, comme l'on a vu, est l'unique principe de ce qui existe en particulier.

Cependant si l'on prétendoit qu'en



## 198 REFUTATION

conséquence de cette participation de la nature infinie, un homme, par exemple, ne fût sujet à d'autres mutations qu'à celles qui seraient conséquences de la propre nature, la conclusion ne vaudrait rien ; parcequ'il s'ensuivrait que cet homme feroit nécessaire & véritablement un être nécessaire ; soit qu'il fût conçu agir en conséquence de la propre nécessité de l'être absolu, auquel cas il n'en feroit plus une modalité ; soit qu'il fût conçu agir en conséquence de la détermination qui lui donne l'être, c'est-à-dire, par une puissance fixe ; tous deux seroient néanmoins supposés suffisants pour éloigner l'action de toutes les causes externes ; ce qui implique contradiction. Il en faut donc revenir à dire que tout être particulier ne pouvant être considéré que comme partie de la nature, son idée en Dieu, & par conséquent son existence spéciale, qui est la même chose, sont modifiées par le concours de tous les objets qui agissent en lui, ou avec lui ; & qu'il est sujet à toutes les mutations résultantes de ces différentes modifications.

Après cela, on ne doit pas être sur-

surpris que le désir de la persévérance soit général & commun à tout ce qui a le sentiment de soi-même, & qu'il soit avoué de tous ceux qui sont capables de l'exprimer; mais on peut être étonné, que dans l'usage, les hommes le confondent avec la volonté qu'ils s'attribuent, ou comme une faculté naturelle qui est en eux pour diriger leurs actions, ou comme une puissance qui leur est accordée par surcroît de leur être, qui les rend véritablement libres d'agir, ou ne pas agir, de choisir, de préférer &c.

Il est vrai que dans la première acception, l'erreur est peu considérable, puisque ce désir de persévérance est réellement le principe de tous les autres, & par conséquent de tout ce que nous voulons & faisons; quoique dans le fond il y ait une différence très-réelle entre la cause & son effet. Mais dans la seconde acception, comme rien n'est si opposé à la liberté que la détermination, & qu'il n'est point d'acte de volonté qui ne soit déterminé, on ne peut s'empêcher de conclure d'une part que, si la liberté & la volonté sont telles que nous les imaginons, il est contradictoire de

## 200 REFUTATION

prétendre les allier ensemble ; & d'autre part , que si l'on joint dans le principe , la volonté au désir , il est aussi contradictoire de prétendre conserver la liberté ; puisque le désir est une détermination précise , qui porte la volonté à tel objet , ou à telle action. Que si l'on oppose à cette conclusion l'expérience commune de tant d'actions que l'on fait contre son désir , il est aisé de répondre , que la simple perception nous apprend , que ces actions sont encore moins libres que les autres , parceque leur détermination est tellement sensible qu'elle n'échappe point à ceux même qui n'ont pas dessein de l'examiner.

Au fond , comme il ne s'agit ici que de convenir des termes , afin de pouvoir se faire entendre , il est certain qu'en considérant le désir & l'effort de l'ame , qui en est la conséquence , comme mode de pensée , on peut , sans notable abus , les nommer volonté , pourvu que l'on se garde de les confondre avec ce phantôme de volonté libre & indéterminée , qui est la chimere favorite des hommes.

Mais si on les considère par rapport au corps , ou par rapport à l'identité

tité du corps & de l'esprit, il faudra les nommer *appétits*; terme par lequel je veux exprimer un désir mêlé de sensation, qui s'étend tant à la propre conservation, qu'aux moyens jugez capables d'y servir. On peut néanmoins, pour une plus grande précision, distinguer encore entre ces deux termes, *appétit* & *désir*; faisant servir le premier à désigner une sensation toute corporelle, telle que la faim ou la soif, & le second avec celui de cupidité (qui peut être synonyme) pour exprimer la sensation idéale qui en résulte, ou le mode de pensée uni à la perception du corps.

Mais dès-là que je suis convaincu de la vérité de ce principe, que l'homme est déterminé nécessairement à persévérer dans son être, je dois conclure aussi que, puisqu'il est supposé sensible, c'est-à-dire, sujet à toutes les impressions des causes externes, & à en recevoir les perceptions; il est aussi déterminé de la même manière.

10. A la recherche des moyens qu'il peut estimer propres à procurer la conservation & son bien-être; n'y

## 202 REFUTATION

ayant point de différence entre ces deux termes, vouloir être, & vouloir bien être.

20. A fuir, à rejeter & à éloigner ce qu'il estime lui être contraire, comme pouvant entraver son être, le diminuer ou l'incommoder, c'est-à-dire, le réduire à mal être.

Ces deux sentimens sont également conséquens du principe absolu du désir de la persévérance de l'être, supposé agissant au de-là des bornes de l'individu, & déterminé par les causes étrangères qui produisent les perceptions. C'est pourquoi ils ont respectivement une pareille impétuosité & une même ardeur, soit qu'il s'agisse d'embrasser un objet, soit qu'il s'agisse de le repousser, n'y ayant pas plus de force active d'un côté que de l'autre, si elle ne se rencontre dans l'impression que causent les différens objets.

Toutefois pour expliquer convenablement cette matière, on n'est pas assez d'observer la parité de forces dans les deux affections; il faut dire encore que l'identité du principe qui les produit, & de la fin qu'elles se proposent, les unit & les lie de telle ma-

## DE SPINOZA 203

manière, qu'elles n'en forment proprement qu'une seule; & en effet le désir du bien-être n'est à-peu-près que la fuite du mal être, & au contraire. Preuve manifeste que le désir naturel d'exister & de persévérer dans l'existence, n'est point différent de celui du bien-être, comme je l'ai avancé cy-dessus.

Mais je vais encore plus loin: car il est d'expérience que ce n'est point l'idée du bonheur, quelque grand qu'on l'imagine, qui détermine nos desirs, si on la sépare d'un sentiment de crainte & d'inquiétude, qui nous fasse appercevoir de sa privation; tant il est vrai que la libration est tellement égale entre ces deux affections, que l'on est embarrassé de décider laquelle emporte la balance; si ce n'est qu'en considérant le bien & le mal du côté de la sensation, on ne veuille dire que la perception du dernier est plus sensible, & que tous les hommes ont un empressement plus vif de s'en délivrer, que d'aspirer à un bien, duquel diverses considérations le peuvent dégoûter.

Or c'est en ceci que consiste toute la puissance, ou proprement le ressort

## 204 R E F U T A T I O N

des désirs: car s'il en est d'une activité pleine de feu, de travail, & de soin, qui sont les témoins assurez d'une détermination parfaite; il en est d'autres si foibles, que s'arrêtant à la simple considération des objets, ils ne passent jamais jusqu'à s'en procurer la jouissance. Ce sont ceux que nous distinguons ordinairement par le terme de velléité, qui exprime le plus bas degré de la puissance de vouloir; mais s'il est facile de juger que les uns & les autres ne sont tels qu'en conséquence de l'impression qui les cause, ou de la mobilité plus ou moins grande des organes du sujet affecté, il est bien difficile de dire pourquoi l'idée du souverain bien, ou d'une éternelle félicité touche si peu la plupart des hommes, de ceux même qui se feroient un scrupule terrible de la révoquer en doute; mais la puissance du désir consiste autant, comme nous l'avons montré, dans le sentiment de privation qui est un mal réel, dont on veut nécessairement se délivrer, que dans la persuasion & l'espérance d'un bien futur, quelque grand qu'on l'imagine. Ainsi tant que ceux à qui on prêche le Paradis seront dissipés  
par

par des objets plus sensibles, c'est-à-dire, tant qu'ils ne sentiront pas en eux-mêmes, à l'égard de cet objet, le ressort commun des desirs, je veux dire une inquiétude effective causée par la crainte d'en être privé, ils s'empresseront peu de le désirer. Et c'est la raison véritable pourquoi ces sortes de sentimens où l'on ne fait presque point d'attention durant la vie, deviennent si vifs, quand on est dans le danger de la perdre. Il en est de même, à plus forte raison, de toute autre espèce de desirs, puisque l'idée du plus grand bien est certainement celle qui doit avoir le plus de poids & d'efficacité.

.. Telle est donc la nature du désir qu'il faut pour produire le concours actuel des deux premières affections, la recherche & la fuite, fondées toutes deux sur l'effort nécessaire, par lequel les êtres sensibles persistent dans leur existence, avec connoissance & sentiment. Il y a cependant cette différence entre elles, que dans le concours, l'idée du bien le représente comme futur & absent, au lieu que le sentiment du mal est présent, du moins par l'inquiétude que cause la privation



## 206 REFUTATION

connu d'un bien , soit effectif , soit imaginé.

Je n'emploie pas ici les termes de bien & de mal , comme des distinctions positives , prises dans les différentes qualités des objets : car quelque'il soit vrai , qu'entre les individus dont le monde est rempli , il y en a de plus ou de moins conformes à notre nature , je reconnais que nous ne les qualifions pas en conséquence de leurs véritables propriétés ; puisque c'est une vérité certaine que dans l'usage ordinaire , les hommes ne recherchent aucune chose , pour l'avoir jugée bonne , après une juste considération ; mais qu'au contraire ils l'estiment & jugent bonne , parce qu'ils sont déterminés à la rechercher , sur la première perception qu'ils en ont. Il en est de même dans l'espèce du mal ; nulle chose n'étant dite mauvaise qu'en conséquence du sentiment de haine qui s'excite en nous à son occasion ; le tout parce que les perceptions reçues dans l'ame sont des idées , & qu'il n'est point d'idée qui ne contienne un jugement positif ; l'évidence & le doute même étant des jugemens.

Il arrive aussi de-là , que la plupart des

des idées qui se tiennent en bien ou en mal , par ces premières perceptions , sont fausses , inégales , ou pour le moins , confuses & précipitées , à raison de quoi elles produisent des passions , d'autant de différentes espèces , que les modifications qu'elles causent au corps & à l'esprit sont différentes. Telles cependant que soient ces idées , si l'erreur où elles nous jettent se pourroit rectifier par la connaissance de la vérité , ou par la présence du vrai , nous n'aurions pas à nous plaindre de notre constitution. Mais comme il a été démontré que ce qu'il y a de faux en toute idée n'est pas réel , puisqu'il gît en défaut de connaissance & de représentation , & que d'ailleurs à l'égard de l'être absolu , telles idées sont vraies en tant qu'elles existent , si la présence du vrai les pouvoit changer ou corriger , le vrai détruiroit le vrai ; ce qui est absurde.

Ceci s'entendra mieux par une courte explication des opérations de l'imagination humaine , au sujet de laquelle nous avons déjà reconnu qu'elle représente réellement la sensation présente & la disposition du corps , plutôt que l'objet qui la cause , auquel elle ne  
peut

## 208      R E P U T A T I O N

peut donner qu'une idée réfléchie & indirecte. Raison pour laquelle l'esprit se trompe à son sujet. Par exemple, en regardant le soleil, l'imagination le juge à une distance commune de nous, telle que d'une lieue plus ou moins; en quoi nous nous trompons absolument, tant que nous ignorons la véritable distance. Mais quand cette véritable distance est connue, l'erreur qui est certainement dissipée à l'égard de la notion, ne l'est pas à l'égard de l'imagination, c'est-à-dire, de l'idée du soleil peinte dans la perception: car si nous avons à nous représenter le soleil, nous ne le considérons pas comme mille fois plus gros que la terre, ni dans un si prodigieux éloignement. Nous l'imaginerons tel que la vue nous le représente, & non tel que la démonstration nous enseigne qu'il est; parceque ce n'est pas l'ignorance de la vraie grandeur ou distance du soleil qui le peint à notre idée, sous la forme où il nous paroît; mais c'est la sensation même, à laquelle la connoissance du vrai ne fait point de changement.

Il en est de même en général de toute autre perception où l'imagination est

est trompée ; de sorte que je dois demeurer convaincu , que l'erreur où elle m'engage , ne peut être bannie par la connoissance de la vérité , & qu'elle ne cede effectivement qu'à une nouvelle image plus forte que la première , & qui l'exclut ou à raison de sa force , ou à raison de ce qu'elle est plus récente & plus précise ; comme si , par rapport au soleil , j'en étois approché quinze ou vingt mille lieues plus près , il est certain que je le concevrois sous une forme différente de celle qu'il m'imprime ici.

On peut même dire encore que , pour détruire la première impression , il n'est pas nécessaire que la seconde ait une cause véritable ; c'est assez qu'elle opere sur nous. En effet n'éprouvons-nous pas tous les jours que la crainte d'un mal futur & réel se dissipe par la joye que donne une bonne nouvelle , encore qu'elle soit fautive , pourvu qu'elle fasse une impression du moins égale à la première ? Tant il est vrai que l'expérience répond exactement à l'ordre & à la nécessité que nous supposons dans la nature ; suivant quoi , ce sont les plus fortes passions qui calment les moindres ,

dres , & non la connoissance de la verité.

Mais je tire de tristes inductions de ces exemples ; car ils me découvrent une cause d'erreur & une raison d'incertitude si puissantes & si ordinaires, qu'elles me jettent dans une espèce de désespoir, de pouvoir parvenir à la verité. Ainsi avant d'aller plus loin, je croi devoir me rassurer moi-même, en prenant une notion précise des divers degrez de réalité & de verité que nos connoissances peuvent avoir, proportionnellement à la manière de les acquérir , & à la capacité de nos esprits.

Il me paroît donc que toutes les connoissances des hommes se peuvent réduire à certains aspects, dont la première est de celles qu'ils acquièrent par la perception des différens objets, laquelle étant présentée par le sentiment , à mesure qu'il arrive , n'est susceptible d'aucun ordre, & ne sauroit manquer d'être inégale, obscure & confuse, représentant plutôt, comme il a été dit, l'habitude du corps, que les objets qu'il lui est impossible de pénétrer. Ainsi cette espèce de connoissance appartient tout entière à  
l'ima-

l'imagination , puisqu'elle se renferme dans la peinture des objets de la sensation. Cependant il faut reconnoître que c'est le fondement de toutes les autres, puisque sans l'usage de la perception , il seroit impossible que l'esprit se connût lui-même, & qu'il eût aucunes idées.

Mais comme la simple existence des idées ne suffisoit pas pour établir la raison humaine, notre modalité ne pouvoit exister sans un organe plus excellent que tous les autres, dans lequel ces idées sont gravées par la même perception qui les produit, dans l'ordre de leur formation. Et c'est de ce magasin général qu'elles sortent une première, seconde & troisième fois, les uns après les autres, & les uns à l'occasion des autres, pour donner de nouvelles formes à l'esprit qui, selon sa définition, ne peut exister sans idées.

Ce trésor des idées est donc une seconde source de connoissances, que les hommes acquièrent à l'occasion de certains signes, tels que les sons & les paroles; lesquels lus, ou entendus excitent le souvenir de certaines idées ou de certains objets, que l'esprit a la  
force

## 212 REFUTATION

force d'imaginer , comme des perceptions présentes , & néanmoins toujours occasionnellement , comme il a été expliqué dans la première Partie de ce Traité. Mais cette espèce de connoissance qui est manifestement plus susceptible d'ordre & de méthode que la précédente , n'en est pas plus assurée , puisque tout ce qu'elle peut produire , est borné aux idées représentatives des perceptions passées. Il s'ensuit donc que ni la première , ni la seconde ne sauraient procurer qu'une opinion ; terme par lequel j'entens une persuasion gratuite , que certaine image présentée par la perception , est conforme à certain objet. Ainsi l'on opine que le feu est chaud , parce qu'il nous brûle ; ce qui réellement n'a , & ne peut avoir qu'une convenance de pur hazard avec les objets représentés.

C'est cependant dans cet amas d'idées , que consistent la plupart de nos sciences usuelles. 1<sup>o</sup>. La pratique de tous les arts , sur laquelle on ne raisonne presque point ; chacun de ceux qui les exercent étant satisfait d'une routine qu'il tient des enseignemens du maître , & qui est confirmée par l'expe-

perience à son égard : laquelle routine les conduit aussi sûrement au terme qu'ils se proposent, que le pourroient faire de longs raisonnemens, dans lesquels ils craignent justement de s'égarer.

2<sup>o</sup>. Les sciences qui s'occupent précisément d'objets, de faits, & d'arrangement d'idées & d'expressions, comme la Rhétorique ou la Poësie; comme la Physique prise pour la connoissance de la disposition du monde, & la connexion des êtres que l'on y voit; la Géographie & l'Hydrographie qui ne sont que des descriptions des superficies de la Terre & de l'Eau, dont notre Globe est composé; l'Histoire qui n'est qu'une compilation des événemens passés; la Théologie de toutes les Religions, qui consiste dans la supposition de certaines idées prises pour des veritez absolues, soit en conséquence de quelque révélation estimée surnaturelle, soit en conséquence d'une tradition qui se charge toujours de nouvelles idées dans son progrès, & ainsi de plusieurs autres sciences.

Je n'ai garde toutefois de prétendre exclure le raisonnement, de l'usage de ces sortes de sciences & d'études : car  
les



## 214 REFUTATION

les principes en étant une fois établis & tenus certains par ceux qui les admettent, ils se trouvent en état d'en tirer des conclusions à l'infini, rien n'étant si fécond que l'imagination; mais je n'en suis pas moins en droit de soutenir que le fondement de ces sciences ou connaissances ne consiste que dans l'acquisition d'un nombre d'idées suffisant sur chaque sujet.

La seconde espèce de connaissance propre aux hommes se doit prendre dans les notions communes, en conséquence desquelles l'on parvient à former des idées justes & égales de certaines propriétés des objets, comme, par exemple, que le tout est plus grand que sa partie, ou le contenant que le contenu. Mais quoiqu'il soit démontré & certain que ce qui est commun à tous ne peut être connu que d'une manière égale & vraie, on s'aperçoit que notre connaissance fait peu de progrès par cette voie; le nombre des maximes établies sur ces principes étant si borné, & les conclusions que l'on en tire, d'un si petit usage.

La troisième espèce de connaissance est celle que l'on appelle intuitive  
par-,

parcequ'elle paroît l'effet d'une simple vue, & qu'elle frappe l'esprit d'une conviction si sensible, qu'il n'est pas plus certain de ce qu'il voit, que de ce qu'il connoît par son moyen : certitude qui nous égaleroit aux intelligences les plus parfaites, si le moyen qui la procure étoit d'un aussi grand usage pour l'affirmation, qu'il l'est pour la négation. C'est par lui que nous distinguons les objets de nos idées, & que nous appercevons avec conviction que l'un n'est pas l'autre. Je dis, avec conviction, parceque nul esprit ne peut imaginer une évidence plus entière que celle qui résulte de la différence que nous appercevons entre deux objets, ou deux idées.

Le même moyen nous fait aussi connoître ce que deux objets ou deux idées ont de commun; mais c'est toujours avec plus de réflexion & de travail. De sorte que, quoique l'évidence soit la même, il y a quelque chose de plus compliqué dans la manière d'acquiescer cette connoissance. Ainsi nous sommes obligés de reconnoître que d'une ou d'autre façon, c'est la base de tous les raisonnemens dont les hommes sont capables, parceque, lors-

lorsque la convenance, ou la disconvenance de deux idées n'est pas présente à notre esprit par elle-même, toute la sagacité humaine ne peut faire autre chose, que de découvrir une idée moyenne, qui puisse être comparée aux deux premières, par la voye de la connoissance intuitive, &c qui puisse établir la preuve de la convenance ou disconvenance, que nous voulons découvrir entre ces différentes idées.

C'est en cela que consiste tout l'art des syllogismes &c des démonstrations, comme chacun le sçait ; lequel art (les regles gardées) ne peut manquer de produire une connoissance certaine, quoiqu'accompagnée de travail &c d'application ; parceque l'esprit ne se peut dispenser de faire toujours marcher en avant la connoissance intuitive, par rapport aux idées moyennes, &c de redoubler ce travail jusqu'à la fin de la démonstration : ce qui peut s'étendre si loin que les génies paresseux en seront totalement incapables, ou qu'ils s'en rebuteront, s'abandonnant plutôt à l'ignorance ou à la foi de ceux, qui les assurent que la chose est bien prouvée, &c que les esprits les plus appliquez perdront la mémoire

re du fil & de l'enchaînement de ces idées moyennes ; se souvenant seulement qu'il y a une démonstration complète de la vérité d'une telle proposition ; c'est-à-dire , de la convenance ou disconvenance de telles idées.

Cela est clair par soi-même ; & toutefois je ne croi pas devoir négliger d'apporter ici quelques exemples qui rendront encore, s'il se peut, la vérité plus sensible.

La science des nombres est précisément une science de mots : car le nombre de dix, que je puis appliquer à la mesure de telle quantité qu'il me plait, ne s'applique à rien, si l'on ne veut, & ne signifie par lui-même que dix unités indéfinies. Cependant les nombres ne sont pas des termes vains, puisqu'ils réveillent dans notre imagination l'idée de la quantité, & qu'ils nous en font connoître la mesure, jusqu'au terme où nous pouvons compter. Telle est aussi la première de nos connoissances ; une science de mots qui servent de signes pour rappeler certaines idées ; ou plutôt un Catalogue de perceptions , écrit dans la mémoire occasionnellement, & toutefois sous la même désignation des

## 218 REFUTATION

moti convenus pour les figñifier.

Voilà certainement une connoissance bien légère en apparence : \* cependant elle est tellement fondamentale que, comme celui qui n'auroit aucune idée des nombres , quelque esprit qu'il eût d'ailleurs, ne pourroit distinguer la quantité; de même celui, qui n'auroit aucune notion des signes établis entre les hommes, pour se communiquer leurs pensées, ne comprendroit presque rien à ce qu'il leur verroit pratiquer. L'histoire d'un sourd & muet-né , qui a recouvert l'ouïe, & conséquemment l'usage de sa langue à l'âge de trente ans , est précise pour soutenir cette proposition; puisqu'ayant paru aussi instruit, qu'il étoit possible, du culte extérieur de la Religion, & accoutumé dans la boutique de son pere à voir débiter des marchandises & en recevoir le prix en argent ; il avoue aujourd'hui qu'il n'avoit aucune idée ni de ce que l'on faisoit à la Messe , ni de la valeur de l'argent , ni même de l'échange perpétuel qu'il voyoit faire des marchandises avec l'argent. Il en seroit de même, à plus forte raison, d'un homme qui ne conserveroit aucune trace de

de ses perceptions ; & je croi pouvoir dire qu'il seroit incapable de se distinguer lui-même du reste de la nature.

Or la science des nombres étant supposée , si je veux m'appliquer à en connoître les propriétés , j'apperçois d'abord leur convenance ou disconvenance d'une manière intuitive ; & j'affirme avec la dernière certitude que 1. n'est pas 2. ni 3. & qu'il est la moitié de 2. & le tiers de 3. Nulle évidence plus claire que celle-là ; non pas même celle qui m'assure que 2. est plus que 1. en conséquence de la notion commune , que le tout est plus grand que sa partie ; parceque tout homme est intuitivement convaincu de la vérité de cette proposition , 2. est plus que 1. avant d'être instruit de l'axiome que je viens de citer. Raison pour laquelle j'ai peu insisté cy-devant sur les connoissances resultantes des notions communes. Ansurplus , ce que je dis ici de la connoissance intuitive que l'on a des propriétés de quelques nombres , s'applique à tout autre sujet dont la perception est simple ; car il n'est pas moins évident que le blanc n'est pas

## 220      R E F U T A T I O N

noir, ou que le cercle n'est pas quadré, qu'il est certain que 1. n'est pas 2.

Mais lorsqu'après avoir poussé plus avant mes recherches sur les propriétés des nombres, je me persuade avoir lieu d'établir une proposition, comme de dire, 6. est à 3. comme deux est à 1. Si j'ay besoin d'en démontrer la vérité, & que je ne puisse comparer intuitivement ces quatre nombres, il est de nécessité que j'aye recours à un un terme, ou à une idée moyenne que je puisse comparer immédiatement à chacun des deux membres de ma proposition; & c'est ce que je rencontre dans l'idée attachée au mot double: car connoissant intuitivement, que 6. est double de 3. comme 2. est double de 1., il est démontré que 6. est à 3. comme 2. est à 1. Et nul esprit ne peut résister à cette idée.

Que s'il arrive qu'un homme se porte au de-là d'une vérité exprimée, dans le désir d'en pénétrer quelque autre qu'il ignore; mais qu'il se flatte de découvrir par son travail, comme seroit un terme inconnu dans l'exemple de 1. 2. & 3. lequel fût à 2. ce que 3. est à 1. la connoissance intuitive

ve à part ( qui se fait appercevoir d'elle-même dans ces nombres simples ) il y faut proceder de même par l'entremise d'une idée moyenne. De sorte qu'ayant observé que le nombre 3. contient trois fois 1. , il sera facile de de découvrir celui qui contiendra trois fois 2.

Ces exemples peut-être trop simples, ne laissent pas de nous faire appercevoir la mécanique du progrès ordinaire de nos connoissances & des moyens qui en procurent la certitude. Il reste à montrer ce que l'art & la méthode y peuvent ajouter, & à quoi se réduit leur pratique par rapport à ceux qui n'employent que les simples regles pour parvenir à un certain but. Pour cela, il n'y a qu'à considerer que les mêmes démonstrations qui se font avec tant de facilité à l'égard des proportions des nombres très-simples, deviennent tout à fait difficiles, quand les nombres sont fort composez. Cependant comme la raison de leur proportion est la même; ceux qui ont raisonné sur la nature de cette proportion, ont trouvé par une longue experience, que par le secours d'une multiplication & d'une division, on



## 222 REFUTATION

obtenoit précisément la proportionnelle cherchée. Ainsi la nécessité d'employer une idée moyenne a été réduite en méthode, pour abréger la répétition des comparaisons qu'il en falloit faire avec les divers termes de la Proposition. Et le sçavant aussi bien que l'ignorant sont devenus, par le moyen de cette méthode, également capables de trouver un quatrième terme proportionnel aux nombres proposés, quoique tout-à-fait inconnu tant à l'un qu'à l'autre.

Toutefois dans la pratique il y a cette différence entre eux, que le connoisseur sçait ce qu'il fait & la manière dont il le fait. Il voit intuitivement de quelle façon les multiplications & divisions qu'il emploie, suppléent à l'actuelle comparaison des idées moyennes dont il auroit besoin; au lieu que le marchand & le comptiste qui emploient les mêmes règles, selon qu'il leur aura été montré, négligeant toutes les idées de proportion, de comparaison, de connoissance intuitive, & de terme moyen, parviendront à leur but avec le même succès & sans embarras. Il s'en suit toutefois beaucoup que l'ignorance de  
ceux-

ceux-cy soit préférable à la connoissance de l'autre; car s'ils arrivent également au même terme, les premiers y sont conduits comme des aveugles, & l'autre s'y porte avec liberté, action & connoissance; de maniere qu'il n'a plus rien à désirer pour l'évidence de ce qu'il a entrepris de sçavoir. Voilà de quelle façon; ce qui est methode, évidence de conviction pour les uns, est art ménager pour les autres; art que l'on peut exercer & sçavoir, sans autres idées que celles des regles, dont le souvenir est nécessaire, si l'on veut s'épargner la peine de raisonner. Principe l'un des plus généraux de la conduite des hommes.

Or autant qu'il est évident que l'erreur & la fausseté ne peuvent avoir d'autre principe à l'égard des idées représentatives, que leur inégalité, & à l'égard des démonstrations, que la précipitation avec laquelle on porte un jugement sur la convenance, ou disconvenance de deux idées (ce qui, à le bien prendre, n'est en soi-même qu'une semblable inégalité, par laquelle on s'imagine qu'une proposition est démontrée, quoiqu'elle ne le

soit pas) autant me paroît-il certain que l'erreur & la fausseté ne se peuvent rapporter qu'à la première espèce de connoissance propre à l'esprit humain ; laquelle, comme nous avons vu , ne fournit que des idées de nos perceptions, & non des objets en eux-mêmes.

Au contraire ; la vérité ne se pouvant peindre à l'esprit , par d'autre voye que celle des idées égales ; & réciproquement les idées égales ne pouvant représenter que la vérité, il est impossible que les trois autres espèces de connoissance nous puissent tromper ; si d'ailleurs nous ne faisons rien par nous-mêmes qui leur soit contraire. Ainsi notre nature jouit de l'avantage de trois sortes de connoissances vraies, contre une sujette à l'erreur ; mais aussi faut-il avouer que l'usage perpétuel & nécessaire des sensations & de la parole rend cette dernière bien plus générale que les autres, qui exigent la réflexion & l'attention ; choses toujours combattues par notre paresse naturelle.

C'est pourquoi d'autre part, comme si quelque nature intelligente eût voulu nous préserver, même malgré nous,

nous, du piège de l'erreur ; les idées égales se trouvent marquées d'un caractère distinctif, auquel nul esprit ne se peut méprendre ; & ce caractère est l'évidence intuitive ou démontrée, en conséquence de laquelle celui qui a une idée vraie sçait & connoît qu'il en jouit ; de manière qu'il ne lui est pas possible de former de doute à son occasion. En effet qui dit une idée vraie, dit une connoissance entière & parfaite de l'objet qu'elle représente, & qui dit connoissance parfaite exclut nécessairement le doute & l'incertitude. Autrement ce seroit réduire l'idée à la fonction d'un tableau inanimé, & la dépouiller de la sensation qui l'accompagne, entant qu'elle est un mode de pensée uni à des organes sensibles. Partant la vérité est évidente par elle-même & distinguée de la fausseté, comme la lumière l'est des ténèbres, sans autre argument que la sensation, & l'évidence qui en résulte.

Il y a pourtant une difficulté qui consiste en ceci, que, puisque la sensation est la compagne inséparable de l'évidence, & celle-ci la conséquence nécessaire de la vérité, il semble

K 5

que

## 226 REFUTATION

que la sensation ne se devoit jamais rencontrer où il y a de l'erreur, & que par conséquent nous ne devrions jamais prendre le faux pour le vrai; mais cette conséquence n'est pas juste, car ce n'est pas l'erreur qui prend la forme de la vérité, & qui devient évidente dans la sensation, quand nous nous trompons. Nous avons vu que l'erreur & la fausseté ne sont que défaut de connoissance, & qu'elles n'ont rien de positif. Au contraire notre perception est réelle, effective & nécessairement sensible. Ainsi quand je me représente le Soleil de la grandeur d'une assiette, il est certain que ma perception ne me trompe point: car je le vois tel réellement, & il ne peut me paroître autre dans les circonstances qui accompagnent ma perception. Cependant il est certain que je me trompe par défaut de connoissance, & même que je me trompe de mesurément, puisqu'il n'y a nulle proportion de la grandeur effective du soleil, à celle que ma perception lui donne.

Quelle est donc mon erreur, & comment me séduit-elle, par une sensation véritable? Le voici. C'est que je

je vais au de-là de ma perception, & que par un jugement faux & précipité, je me persuade que le soleil est tel qu'il me paroît. Il en est de même de toute autre sensation : elles sont toutes vraies, entant qu'elles représentent un objet, ou, pour mieux dire, le sentiment & l'habitude du corps à son occasion ; & toutes incertaines & le plus souvent fausses, quand elles passent jusqu'à former un jugement effectif & réel des objets qui les causent. Bornons-nous donc à juger de nos propres sensations & des idées qui en résultent, à les comparer, à examiner leurs convenances ou disconvenances, soit intuitivement, soit suivant la méthode d'une juste démonstration ; & nous serons assurés de la vérité par son évidence.

Il s'ensuit de-là que les hommes se trompent, & beaucoup plus, & beaucoup moins qu'ils ne le croient, & qu'on ne leur dit qu'ils le font : car en général ils se trompent, ou se peuvent tromper dans tous les jugemens qu'ils forment sur les objets extérieurs, en conséquence de leurs perceptions ; & par même raison, dans tout ce qu'ils édifient sur un si mau-

## 328 REFUTATION

vais fondement. Secondement ils se trompent en conséquence des mauvais principes de leur conduite , inattention , précipitation , passion , fausses hypothèses , soumission à l'usage ou à l'autorité , défaut de preuves , défaut d'habileté , ou de volonté pour s'en servir , &c.

Mais à tout autre égard, il n'est pas au pouvoir de l'homme de se tromper. Sa connoissance est rendue nécessaire, par la conviction de la vérité, soit intuitive , soit démonstrative. Et c'est pourquoi les hommes ne sont point partagez d'opinions au sujet des veritez Mathématiques, parceque leurs démonstrations sont aussi évidentes pour un Chinois, ou un Américain, que pour un homme né à Londres ou à Paris. Il en seroit apparemment de même de la Métaphysique, de la Morale &c de plusieurs autres connoissances, si elles étoient également cultivées. On voit au contraire qu'à l'égard de toutes les sciences qui consistent en représentation d'objets, non seulement les différentes nations ne s'accordent point; mais qu'il est très-rare que deux hommes particuliers s'accordent en mêmes conclusions.

quoi-

quoiqu'ils paroissent convenir des mêmes principes.

Il me reste après cela à démontrer que l'évidence est le caractère distinctif de la vérité, & qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'y résister, s'il agit naturellement. Nous avons vu cy-devant que nulle idée n'est vraie par rapport à nous, qu'en conséquence de ce qu'elle est telle dans l'être infini ou absolu, à l'égard duquel il est démontré que l'idée d'une chose, comme seroit celle d'un triangle, est la même qu'un triangle existant. Si donc j'ai une idée vraie, elle est objective du côté de l'être absolu; c'est-à-dire, qu'en Dieu il y a une idée de cette idée; & de mon côté, elle est le mode constitutif de mon esprit, dans le moment que j'en suis occupé. Il s'ensuit donc que la seconde idée; celle que je conçois être en Dieu, existe en moi comme la première, puisqu'il n'y a point de différence entre l'idée de Dieu, & un être existant. Mais cette idée existe en Dieu comme idée vraie. Donc elle existe de même en moi; c'est-à-dire, que j'ai une véritable idée de ma première idée. Mais qui dit une idée véritable;



## 230 R É F U T A T I O N

dit une parfaite connoissance. Donc je connois parfaitement ma première idée ; & par conséquent je ne puis former aucun doute sur son sujet, c'est-à-dire, qu'elle m'est évidente, ou qu'elle me donne un sentiment convaincant de sa vérité.

Mais qu'entendez-vous, me dit-on, par cette idée objective que vous supposez être en Dieu, de tout ce qui existe dans l'univers, & de votre idée en particulier ? Ou cette idée objective est, comme vous le dites, la même chose que l'être individuel existant ; ou elle est différente. Si c'est la même, toute cette preuve n'est qu'une tautologie ou un sophisme. Si elle est différente, vous faites un être particulier, de celui que vous avez reconnu pour l'être absolument général. Je réponds à cela que cette matière a été amplement discutée dans la première Partie de ce Traité, où l'on a fait voir la nature & les propriétés de cette idée objective. Cependant pour ne pas abuser de l'attention du Lecteur, je me contenterai de répéter ici deux choses. La première, qu'il ne peut jamais y avoir de différence entre un être existant indivi-

duellement, & l'idée objective qui en est en Dieu, puisqu'autrement l'être absolu & général seroit conçu comme pensant en particulier, ce qui seroit absurde. La seconde, que le terme d'idée objective ne se doit prendre que pour la réalité individuelle des êtres particuliers, correspondante à quelque point de l'attribut infini de pensée, qui existe dans l'être absolument général; c'est-à-dire, qu'il n'existe rien qui ne soit conçu, ou concevable par une intelligence proportionnée, puisque les attributs de l'être total étant nécessairement infinis, ils se répondent proportionnellement l'un à l'autre, dans leurs différents modes, degrez ou parties. Expression qu'il faut prendre ici dans le sens où j'ai montré que les attributs divins peuvent avoir des parties, quoiqu'ils soient respectivement infinis.

Mais malgré cette réponse, l'on m'objectera encore, que dans ce sens même je prouve trop; parceque j'ai dit ailleurs qu'une idée inégale est vraie & égale en Dieu. Ce qui étant entendu de la réalité individuelle qui lui convient, en tant qu'elle est mode de l'être absolu, il faut dire que, si  
cette

## 232 REFUTATION

cette idée est réelle en Dieu, elle existe de même en moi avec l'idée de son idée, & pareille conviction que la première. Toutefois je vois bien qu'une telle objection ne seroit fondée que sur un abus sensible des termes: car la réalité d'une idée inégale n'est effective que par rapport à la vérité de son être, & non à l'égard de la représentation qui est nécessairement fautive; autrement elle ne seroit pas inégale.

Cependant ne peut-on pas dire que l'idée de la réalité d'une telle idée suffit pour la conviction? Mais le contraire est évident: car l'idée d'une idée inégale ne la peut représenter que telle. Elle peut être spécieuse, elle peut flatter les passions, elle peut être favorable aux desirs; mais elle ne sera point évidente, parceque la vérité de son être établit sa fausseté, puisqu'elle est supposée inégale.

D'autre côté, il est difficile de ne pas conclure sur cette preuve, que l'erreur & la fausseté sont donc évidentes, puisqu'elles ne peuvent absolument avoir le caractère de la vérité; & si cela est, on ne se peut jamais tromper, que par un fait volontaire;  
mais

mais c'est aller trop loin. On ne peut pas dire que l'erreur & la fausseté soient évidentes, puisqu'au contraire c'est parcequ'elles ne sont pas évidentes, qu'elles sont erreur & fausseté. Disons donc seulement qu'elles seroient facilement apperçues, si l'on y vouloit donner une attention convenable, & si les préjugés, les passions, la paresse d'examiner & de raisonner, & les autres engagemens marquez cy-dessus, n'en étouffoient la connoissance.

Les caractères de la vérité & de l'erreur, ainsi que les diverses espèces de connoissance qui nous sont propres, étant une fois établis, il est temps de revenir à notre dernière proposition, suivant laquelle nous avons reconnu que l'effort commun de tous les êtres, pour se conserver & pour perpetuer leur existence, est intime à la nature, dont il fait une partie essentielle. Desorte que les appétits, ou desirs de recherche & de fuite qui en sont nécessairement conséquens, sont aussi conséquens de la nature, entant qu'elle est déterminée par les objets; car alors ce n'est plus l'effet du désir purement direct, qui

## 334 REFUTATION

se doit renfermer dans l'individu qui le ressent; puisqu'au contraire celui-ci se porte à des sujets externes, selon la forme de la perception. Ainsi il ne peut y avoir d'être sensible, qui ne soit invinciblement sujet à ces deux affections, fuite & recherche, dès-là qu'il est supposé capable d'effort pour se perpétuer, & de sensation pour connoître les objets.

Mais la simple propriété des termes nous fait connoître, que la recherche est un désir qui aspire à la possession de quelque objet; comme la fuite est au contraire un désir d'absence, ou de privation de quelque autre objet; & de-là nous devons conclure que la présence ou l'absence des mêmes objets causeront nécessairement un plaisir ou un déplaisir actuels, à ceux que nous supposerons touchés de ces affections; c'est-à-dire, un sentiment de bien être, ou de mal être, consistant en ce que la puissance de l'individu sera actuellement augmentée ou diminuée, selon sa perception.

En effet si nous rappelons nos preuves précédentes, il nous souviendra qu'il a été démontré que l'existence de l'esprit ne consiste que dans la per-

perception de ce qui arrive à son corps; que l'ordre ou la connexion des idées est le même que celui des perceptions; & que l'esprit a plus ou moins d'aptitude à former différentes idées, suivant l'aptitude de ses organes à recevoir différentes perceptions. De plus, nous avons vu que l'esprit & le corps ne composent ensemble qu'un même individu, doué d'une certaine force, capable de certaines actions, & sensible aux mutations qui arrivent, soit au corps, soit à l'esprit. Par conséquent il est hors de doute, que tout ce qui augmente ou diminue la force & la puissance actuelles & le bien-être de son corps, augmente ou diminue pareillement la force & le bien-être de l'esprit, & réciproquement de l'esprit au corps, puisque les deux ensemble ne font qu'un même individu.

D'où il suit que l'esprit & le corps sont réciproquement sujets aux mêmes mutations; c'est-à-dire, à passer d'une plus grande à une moindre réalité, & au contraire: mais suivant nos définitions précédentes, la réalité & la perfection ne font que la même chose. Partant qui dit passer à une plus grande

## 236 REFUTATION

de ou moindre réalité, dit passer à une plus grande, ou moindre perfection. Toutefois ce qui se comprend aisément du corps, que l'on voit être successivement en divers états, de force ou de faiblesse, de perfection ou d'imperfection, ne s'applique pas si facilement à l'esprit, par la difficulté qu'il y a d'imaginer que l'attribut de pensée n'est point indépendant du corps. Et c'est icy que le préjugé nous entraîne malgré l'évidence même; à quoy il ne paroît d'autre remède que de bien comprendre & de retenir pour jamais, que l'ame humaine, entant qu'elle est un mode de pensée déterminé à un objet propre, n'a d'autre réalité que celle qu'elle tire des idées, dont elle est successivement occupée, à proportion des affections du corps. Mais pour éviter toute équivoque, il faut remarquer que les offices de la mémoire sont ici compris entre les affections du corps; parceque le souvenir n'est véritablement qu'une seconde sensation, rappelée par des causes occasionnelles, que nous avons déjà touchées, & que nous connoîtrons dans la suite, encore plus clairement.

Or

Or si l'on considère les mutations de l'individu humain, par rapport au seul esprit, il ne les faut pas regarder, comme la succession ordinaire de ses idées: car ce changement est nécessaire pour remplir les fonctions de sa nature, ou plutôt, c'est l'effet nécessaire de son existence; mais il les faut prendre pour un état de perfection ou d'imperfection, occasionné par les causes qui augmentent ou diminuent sa puissance, ou celle de son corps; c'est-à-dire, celle de l'individu entier, lequel état ne sauroit manquer d'être sensible à un être également capable de perception, par rapport au corps & par rapport à l'esprit. Ce n'est donc pas l'égalité ou l'inégalité des idées qui rend l'homme sensible; c'est la perception même qui le rend capable de chercher, ou de fuir les objets, de plaisir ou de déplaisir dans leur application. Mais qui dit sensibilité, dit une modification intrinsèque de l'individu, entant que les objets qui agissent sur le corps se joignent à l'idée objective de l'esprit, qui se doit trouver dans l'être absolu. Raison par laquelle il a été démontré cy-devant que telles modifications de  
l'esprit



## 238 REFUTATION

L'esprit sont réellement des passions, c'est-à-dire, des idées pour la formation desquelles il reçoit sa détermination d'objets étrangers, & n'agit qu'en prêtant la sensibilité & la facilité de la nature. D'où il résulte que les effets conséquents de ces mêmes modifications n'ont de cause propre que l'action des objets appliquée à un être capable de sentiment & d'un ressort automate, qui dans l'usage se prend pour une force active. Partant je puis conclure que, comme le principe actif des passions réside sensiblement dans l'impression des objets, leur principe passif ne se peut prendre que dans la sensibilité de l'homme, exprimée par les affections de recherche & de fuite.

Si nous passons, après cela, à l'examen des passions en leur ordre naturel, les premières qui se présentent à l'esprit sont celles qui résultent immédiatement des affections primitives, tant qu'elles sont satisfaites par la jouissance dans la recherche, & l'éloignement dans la fuite; ou tant qu'elles sont affligées par la privation dans la recherche & la présence dans la fuite. Cette satisfaction & cette

cette peine sont évidemment les premiers effets de l'application des deux ressorts de la nature de l'homme aux objets extérieurs, la recherche se proposant nécessairement la jouissance & non la privation; & la fuite se proposant de même l'éloignement & non la présence.

Si donc ces affections sont satisfaites, il en résulte un sentiment, une perception, une idée, que nous exprimons par le nom de joye; & en conséquence le cœur & l'esprit sont dilatez, connoissant leur bien-être, & l'augmentation de leur puissance, réalité ou perfection. Mais si, par un effet contraire, ces affections sont éloignées de leur terme, il en résulte une sensation toute opposée, que nous exprimons par le nom de tristesse, en conséquence de laquelle le cœur & l'esprit sont resserrez, par la connoissance d'une moindre réalité, puissance, ou perfection.

La joye & la tristesse sont donc indiscutablement les premières passions desquelles l'homme puisse être touché; & elles le sont non seulement en ordre, comme premières conséquences des affections nécessaires de  
l'être

## 240 REFUTATION

l'être sensible, mais en réalité; parce que toutes les autres passions ne sont que des modifications de celles-ci. Verité dont la suite fera la démonstration. C'est aussi ce qui rend leur définition très-importante, puisque nous serons obligés de les considérer dans une aussi grande variété de faces, qu'il y a de variété dans les passions. J'observerai donc que, comme l'homme est, en quelque maniere, double dans sa constitution, ces passions qui sont nommées joye & tristesse, par rapport à l'esprit, doivent prendre d'autres dénominations par rapport au corps, pour éviter la confusion. Ainsi j'appellerai Prurit, titillation, & gayeté ce qu'il y a de propre au corps dans la passion de la joye; distinguant toutefois, que les deux premières ne se rapportent au corps, qu'à l'égard de quelques-unes de ses parties, au lieu que la gayeté s'étend à l'habitude entière. Et je nommerai douleur & mélancolie, ce qu'il y a de pareil dans la passion de la tristesse; sçavoir douleur, quand l'une ou plusieurs des parties du corps sont affectées avec violence; & mélancolie, quand c'est l'habitude entière.

Mais

Mais de ce grand principe, qu'un être sensible & connoissant, tel que l'homme, est nécessairement sujet à la joye & à la tristesse, il suit une infinité de conséquences qui dans leur diversité donnent la forme à toutes les autres passions en général & en particulier.

Et premièrement il en faut conclure que l'esprit humain doit s'efforcer, autant qu'il est en lui, d'imaginer les choses qui sont propres à lui donner de la joye, c'est-à-dire, à augmenter la puissance de son corps, & par conséquent la sienne, ce qui fait naître l'affection que nous distinguons par le nom d'amour.

Secondement que, quand l'esprit est forcé d'imaginer les choses qui l'affligent, parcequ'elles resserrent, & qu'elles bornent cette même puissance, il doit concevoir le sentiment de la haine; c'est-à-dire, faire naître un autre effort, pour en rejeter l'idée.

Et certainement tant que le corps humain sera modifié par une impression externe, il est de nécessité que l'esprit envisage comme présent; l'objet qui cause cette modification; & réciproquement, tant que l'esprit en-

L

visagera

## 242 REFUTATION

visagera comme présent un tel objet, ne fût-ce que par le secours de la mémoire, le corps sera affecté d'une façon qui augmentera, ou diminuera sa puissance; parceque, comme nous l'avons vu, l'ordre & la connexion des idées est le même que celui des perceptions; mais chaque être se porte par son effort naturel à persévérer dans son existence, & dans les conséquences de cet effort, qui ne sont autres que le désir du bien-être. Partant il est impossible que l'esprit ne se porte à la considération des objets qu'il juge capables d'augmenter la réalité de lui-même & de son corps; c'est-à-dire, le bien-être de l'individu total.

Il n'est pas plus difficile de montrer que l'effort naturel tend de même à exclure l'idée & la sensation des choses qui resserrent la puissance de l'individu: car tant que l'esprit imagine ce qui diminue la réalité effective, il imagine conséquemment ce qui diminue celle de son corps, & de même réciproquement du corps à l'esprit. De sorte que, comme il désire essentiellement sa conservation & son bien-être, il sera nécessaire à faire un effort contraire à son idée & à sa per-

perception, c'est-à-dire, de travailler à les exclure; ce qui ne se peut qu'en se proposant un autre objet, dont l'impression soit assez forte pour bannir l'image fâcheuse qui est présente à l'esprit. Ainsi l'individu doit s'agiter dans cet effort, se tourner, pour ainsi dire, sur tous les côtes pour trouver un état commode; &c c'est la raison physique de l'inquiétude, qui accompagne toujours les passions fâcheuses.

D'autre part, comme il n'est point de perception qui ne se grave dans la mémoire, ni de laquelle par conséquent le souvenir ne représente l'image, avec une vivacité proportionnée au sentiment primitif, &c au temps qui s'est écoulé depuis qu'elle est arrivée, il s'ensuit que l'amour & la haine ne sont pas restreints à la seule présence des objets, puisque toutes les fois que nos facultez d'imagination ou de mémoire nous rendront présents des objets éloignés, nous devons ressentir les mêmes perceptions que nous venons d'attribuer à leur présence effective & réelle. Raison qui nous doit convaincre que ces deux passions ne sont pas attachées à

## 244 REFUTATION

la seule présence des objets ; mais qu'elles s'étendent à leurs images, selon la forme où elles ont été gravées par la perception.

Ainsi nous pouvons dire que l'amour n'est autre chose qu'un sentiment de joye, accompagné de l'idée d'une cause externe, de laquelle on désire la présence, jusqu'à entreprendre tout ce qui peut la procurer, ou la conserver, après l'avoir acquise ; ou du moins en maintenir la mémoire, dont les images tiennent lieu de la présence effective.

Au contraire la haine est un sentiment de tristesse, accompagné pareillement de l'idée d'une cause externe, qui porte l'esprit à la rejeter, & à en imaginer l'éloignement & la destruction de telle sorte, qu'il ne sera rien que l'on n'entreprenne avec satisfaction, pour venir à bout du dessein formé de s'en délivrer ; & qu'au défaut d'une action réelle, l'imagination se nourrira de tous les projets qui la pourront flater à cet égard.

Mais cela même nous fait connoître combien ces sentimens sont éloignez de dépendre de notre liberté : car outre que nous avons cy-devant con-

nu la nécessité d'une détermination étrangere pour produire nos perceptions, nous sommes en état de juger qu'il ne peut y avoir rien d'arbitraire dans l'affection qui résulte des mêmes perceptions, nul objet ne pouvant exciter notre amour par un sentiment contraire à la joye, ni causer de la joye, sans augmentation de la réalité de l'être. Et au contraire, la haine ne pouvant entrer dans notre cœur, par une autre porte que celle d'une perception fâcheuse & importune, qui irrite de nécessité le sujet qui la ressent, contre l'objet qui la cause.

Il n'est pas moins évident, par la définition de la mémoire, que tout esprit qui aura conçu ensemble deux ou plusieurs idées, ne sera pas plutôt touché de l'une d'entre elles, qu'il ne le soit aussitôt des autres. Verité dont la preuve est établie par la relation nécessaire que les idées ont avec les affections du corps. C'est pourquoy l'imagination & la mémoire n'étant fondées que sur la propriété naturelle des corps animez, de renouveler une perception, à l'occasion d'une autre, & les idées ne représentant que ces mêmes perceptions, de telle sorte que



## 246 REFUTATION

L'ordre des unes est le même que celui des autres, il s'ensuit que dans l'exercice de l'imagination & de la mémoire, il n'y a rien de plus arbitraire, ni de plus libre, que dans l'application des objets.

Il faut aussi conclure du même principe qu'il n'est rien dans le monde qui ne puisse, par accident, causer soit la haine, soit l'amour, soit la joye, soit la tristesse: car si on suppose l'homme touché de deux affections, l'une desquelles lui sera indifférente, parcequ'elle n'augmente ni ne diminue sa puissance, ou son bien-être; & que l'autre au contraire le touche réellement de joye ou de tristesse, il arrivera nécessairement que, quand il imaginera la première, ou qu'il s'en souviendra, il imaginera la seconde, & souffrira de sa part la joye, ou la tristesse qu'elle est capable de lui causer. Partant la première affection, quoique indifférente par elle-même, & par rapport à luy, deviendra occasionnellement une cause positive de joye ou de tristesse, & par conséquent un objet de haine ou d'amour, sans aucun mérite de la part. Principe qui découvre la cause  
de

de nos simpaties, ou antipaties, dans une mécanique très-simple.

Mais cette conséquence s'étend encore plus loin: puisqu'il est indubitable que toute perception ou imagination d'un objet qui nous aura touché d'amour ou de haine, excitera les mêmes sentimens envers lui, quand bien la ressemblance de ces objets consisteroit en choses indifférentes, de ce qui est la véritable cause de nos affections. Ce qui arrive en conséquence de la propriété essentielle de l'organe de la memoire, où les images des perceptions sont rappelées, à l'occasion les unes des autres; ou plutôt par un effet du désir précipité qui nous porte à saisir, ou à rejeter, sur la plus légère apparence, tout ce que nous jugeons capable de contribuer à notre bien-être, ou tout ce qui paroît lui être contraire.

Mais si ce principe a des conséquences suivies & moralement relatives entre elles, il en a d'autres qui paroissent contradictoires; comme celle qui assemble assez souvent les sentimens d'amour & de haine envers un même objet. Cela arrive toutefois à raison de la même mécanique:

## 248 REFUTATION

car le corps humain étant composé d'un grand nombre de parties différentes, qui peuvent être diversement affectées par un même objet, les perceptions qui en résultent peuvent être différentes, & même contraires : ou bien il se peut faire qu'un objet étant aimé, ou haï par lui-même, il est rappelé dans l'imagination par un autre objet qui excite un sentiment contraire ; de sorte qu'il sera aimé par lui-même, & haï par occasion, ou au contraire. Mais d'une ou d'autre façon, ce combat de deux passions opposées aboutit nécessairement à une incertitude que les Latins ont nommée *Animi fluctuatio*. Laquelle, dans l'ordre des affections, répond à ce que nous appelons un doute, par rapport à l'inévidence d'un sujet, ou d'une proposition dans les choses qui sont du ressort de l'imagination.

Tout cela se comprend aisément ; mais il reste, ce me semble, quelque difficulté touchant l'efficacité que nous attribuons à la mémoire, pour exciter les mêmes affections de joye ou de tristesse, que pourroit faire un objet présent. Cependant la définition de la mémoire & notre propre expérience

ce nous font connoître que nous  
 considérons comme présent, tout ob-  
 jet que nous imaginons, quelque  
 éloigné qu'il soit réellement, à moins  
 que la perception n'ait beaucoup per-  
 du de son évidence, par le nombre  
 des années écoulées dans l'intervale,  
 ou bien par la constitution de l'orga-  
 ne; & de-là il s'ensuit qu'une idée,  
 entant que telle, ne se rapporte pas  
 davantage au temps qu'à la distance,  
 & qu'il en est de même de toute af-  
 fection, ou passion résultante d'une  
 telle idée. On ne peut séparer l'idée  
 d'une chose, de l'affection qui en est  
 l'effet nécessaire, parceque entant  
 qu'elle est idée, elle est la forme de  
 l'esprit dans le moment qu'il en est  
 occupé. Et partant elle lui est aussi  
 réellement présente, que si l'objet dont  
 elle est l'image, affectoit le corps dans  
 le même instant: ce qui néanmoins  
 se doit entendre dans la proportion  
 de la perception de cette image,  
 quand il s'agit du passé.

Il n'en est pas de même des idées  
 que l'on se forme dans l'avenir: car  
 il est ordinaire de grossir les images  
 des objets. De sorte que, quand l'on  
 parvient à observer un objet de l'ave-

## 250 R E F U T A T I O N

ré, ou à tomber dans l'inconvenient que l'on a appréhendé, on trouve presque toujours l'expérience plus foible que l'idée de l'objet attendu. Il faut pourtant excepter de cette règle les hommes à qui l'usage de la vie a donné assez de sagesse & d'expérience, pour connoître l'incertitude des événemens; lesquels se tiennent en suspens, autant que leur raison peut agir, sans trop désirer ni craindre; ce qui fait que leurs affections sont plus aisément dissipées par d'autres images, jusqu'à ce que le succès les ait pleinement assurés.

Cela nous trace encore la voye pour reconnoître la source de diverses passions du second ordre; comme de l'esperance qui n'est autre qu'une joye mal assurée, conçue sur l'idée d'un événement incertain, ou de la crainte, qui (dans une espèce contraire) est une tristesse inconstante, conçue sur l'idée d'une chose fâcheuse, dont le succès n'est point assuré. Ainsi ces deux passions sont tellement fondées sur l'incertitude, qu'elles changent de nature & de nom, dès que l'événement cesse d'être douteux, l'esperance devenant sûreté, & la

crainte

crainte désespoir ou simple douleur, selon la gravité des cas qui la déterminent.

Il est donc certain, selon ce qui vient d'être expliqué, que l'être sensible & connoissant, c'est-à-dire, l'individu humain, étant une fois touché des sentimens d'amour ou de haine, pour les différens objets que la sensation lui présente, n'est plus en état d'arrêter les passions, qui en sont les conséquences nécessaires: & toute la sagesse, la Religion & la Philosophie, dont il peut être armé contre leur effort, n'y peuvent rien opposer, si elles n'ont pas attaché de bonheur son inclination à des objets d'une autre espèce; ou bien si elles ne l'arrêlent à ses propres perceptions, par la représentation d'autres objets qui le puissent toucher plus sensiblement.

Il me semble néanmoins que j'en dis trop à cette occasion, puisque je connois par expérience un sentiment qui se refuse tellement aux objets, & qui acquiesce si simplement à sa propre constitution, que sans secours étrangers, sans précaution contre les passions, il jouit de lui-même & des circonstances de son état, avec une

## 392 REFUTATION

tranquillité qui fait la véritable satisfaction. On peut même dire beaucoup davantage, puisque cet état s'oppose tout entier aux nouveautez, de quelque côté qu'elles se présentent, dans les usages, dans les sociétés, dans les opinions. Disons-nous que cette disposition se fût à elle-même? En croirons-nous les malheureux qui soupirent dans l'esclavage, sans vouloir positivement changer de situation? Ou du moins notre prévention naturelle en faveur de la coutume, ne formera-t-elle point une démonstration contraire à tout ce qui a été allégué, pour soutenir la nécessité de l'action des causes étrangères, dans la détermination de nos desirs?

Non sans doute. Car il est aisé de découvrir dans le même principe, la mécanique de cette paresse, qui enchante, pour ainsi dire, le genre humain. En effet le désir de la persévérance de l'être, précédant essentiellement dans l'ordre de la nature, & les appétits de recherche & de fuite, & les sentimens de plaisir & de peine qui en résultent, il ne peut moins arriver à l'homme occupé d'un désir insatiable, que celui de la persévérance,

rance , que de s'accoutumer à son état propre , jusqu'à apprehender plutôt d'être troublé dans sa possession , qu'à se trouver flatté de l'espérance d'en être distrait , par une sensation inconnue , sur-tout quand la confiance est mal assurée , & quand les succès paroissent plus incertains que les dangers.

De plus , si l'on considère cette affection de paresse par rapport aux attributs de pensée & d'étendue , qui constituent l'individu humain , on reconnoitra que , comme il est impossible que ce qui n'est pas cause de soi-même , agisse autrement que par impulsion , l'homme n'est par lui-même déterminé à aucune sorte d'action , soit par rapport au corps , soit par rapport à l'esprit ; mais que cette impulsion étant supposée , il n'est aucune partie de l'homme qui puisse agir sans travail ; le corps suera sous le poids de l'ouvrage ; les pieds & les mains se fatigueront ; & l'habitude entière soupirera après le repos , que l'ouvrier ne rencontre pas toujours à la fin de sa journée.

Il en est de même de l'esprit. S'il faut raisonner , il est nécessaire que



## 254 REFUTATION

tous les organes & toutes les facultés y concourent ; que la mémoire rappelle les perceptions qui lui ont été confiées ; que l'imagination les représente ; que le jugement les compare, & qu'il se forme de-là une perception nouvelle , à laquelle l'esprit donne son acquiescement, ou qu'il rejette, suivant la convenance ou disconvenance qu'il appercevra , entre son bien-être , & cette nouvelle perception.

Or ce travail, dans quelque attribut qu'il se passe, est un effet de la détermination, laquelle , comme nous l'avons reconnu précédemment, ne peut avoir qu'une cause étrangère ; puisque l'homme , Être modal & conditionnel, est aussi peu sa propre cause d'agir, qu'il est celle d'exister ; & que, quoique pénétré du désir intime de la persévérance en son être & en sa modalité , il ne peut jamais être cause dans son propre fond, quoiqu'il puisse le devenir à tout autre égard, dans les choses qui sont hors de lui.

Ainsi combattu par deux dispositions contraires, il cherche son plaisir dans les déterminations nouvelles, & son repos dans l'habitude ou la continuation de son existence modale ; & par

par conséquent il n'est jamais en état de décider dans quelle situation il se trouve plus à son aise ; si l'incommodité du présent, ou l'espérance de l'avenir n'emportent la balance.

Il s'ensuit donc , qu'à proprement parler, l'homme n'agit spirituellement ou corporellement que malgré lui ; c'est-à-dire, qu'il ne raisonne que lors que ne trouvant pas dans la mémoire des regles de conduite toutes faites, ou des connoissances assurées , il est obligé de réfléchir sur la nature des choses , de comparer ses idées , &c d'en former des jugemens ; comme d'autre côté il ne travaille de ses mains, que lorsque ses besoins l'y contraignent.

Mais cette paresse est-elle un défaut dans notre constitution ? ou , pour mieux exprimer la question, notre bonheur consiste-t-il plutôt dans l'action que dans le repos ? Cette proposition est d'une extrême importance ; puisque si le bonheur réside dans l'action, il paroît qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux, non pas en agissant sans détermination, mais n'ayant qu'à nous abandonner à celles que les objets peuvent nous causer. Au contraire, si  
la

## 256 REFUTATION

la tranquillité, si le calme des passions fait le véritable bonheur de l'homme, la paresse nous conduit par le plus court chemin à la félicité, puisqu'il n'y a qu'à se refuser avec constance aux sensations qui nous séduisent, & qu'ainsi l'éloignement du monde, le renoncement aux soins & aux affaires, l'indolence & la possession de soi-même, sont les vrais moyens qui nous peuvent rendre heureux.

La Philosophie s'emploie, depuis plusieurs centaines d'années, à résoudre solidement cette question, sans avoir pu se satisfaire. La Religion a entrepris plus nouvellement de la secourir dans ce travail, & d'abréger ses raisonnemens, par le secours d'images, que l'étonnement & la vivacité représentent infiniment au dessus de toutes les sensations communes. Que pourrions-nous ajouter à ce que chacune avance de sa part? Renfermons-nous donc à observer, que dans l'action même le repos est notre véritable terme; & que, selon la définition de l'action qui nous est propre, il n'est pas au pouvoir de celui qui s'y plaît davantage, d'y trouver une autre satisfaction que celle qui résulte de l'habitude

bitude prise au travail, ou à changer d'objets; ou, en un mot, à l'agitation d'une vie, qui se passant à suivre l'impression des causes étrangères, doit toujours souffrir, & par conséquent faire quelque violence.

Il paroît d'autre côté, que la paresse est le plus riche présent que nous ait fait la nature: c'est elle qui contente, & qui égale par conséquent toutes les conditions. C'est elle qui met l'équilibre entre les douceurs obscures d'une vie simple, & la brillante félicité des Conquerans. C'est elle qui tempere les plus grandes douleurs, & qui fait aimer & désirer l'existence jusques dans les cachots & les supplices. C'est elle enfin qui assure les Trônes, en adoucissant la condition des sujets, & leur faisant supporter un joug, dont ils n'ont pas même l'idée, au milieu de l'expérience; le tout par la seule raison que le désir de la persévérance de l'être s'éloigne par lui-même de toute mutation violente, qu'il s'attache nécessairement à l'état présent, & qu'il redoute les expériences incertaines.

Mais d'ailleurs cette paresse de raisonner & d'agir, a besoin d'amusement.

## 258 REFUTATION

ment. Une sensation continuë devient nécessairement importune. On louë souvent les plus grands Princes, les plus remplis de leur gloire & de leur fortune , de ce qu'ils descendent facilement de leur élévation ; & dans le fond ils sont louables & heureux, par la facilité de leur génie , qui ne répugne point aux sensations communes ; mais dans le fond ne seroit-ce point qu'ennuyez d'hommages continuels & d'occupations trop glorieuses, ils cherchent à se distraire, ou, pour parler le langage commun, à tuer leur temps ? L'expérience est contre eux ; car l'on voit par l'Histoire , que la plupart, sous le prétexte de se délasser, ont donné moins d'attention, je ne dis pas, au sort des particuliers, mais au destin des Nations entières, qu'à leurs plus simples amusemens ; parcequ'affurez de leur autorité, dans laquelle le désir de la persévérance est satisfait, ils ne songent que rarement à leurs devoirs, qui sont les effets d'une détermination étrangere.

Je n'ai garde de prétendre donner, par de semblables raisons, l'avantage à la paresse, au-dessus des autres affections nécessaires de l'humanité, ni même

même la justifier touchant les contradictions de conduite où elle jette la plupart des hommes, sur-tout à l'égard des matières qui exigeroient du raisonnement & de la peine, pour développer & faire envisager leurs conséquences. Je prétens encore moins applaudir à l'ignorance qui est son effet le plus ordinaire, puisque c'est la cause commune des plus grandes faiblesses de l'humanité; je veux dire, de la crainte & de la superstition. Mais je conclus sur cet exemple, qu'il sera sans doute aussi utile qu'agréable, de suivre dans ce Traité, les autres conséquences de nos principes, & d'examiner avec précision la mécanique de nos passions, pour pouvoir juger de l'étendue de leurs forces, contre lesquelles on se flatte si souvent de pouvoir se défendre avec toute liberté.

1<sup>o</sup>. Je dis donc, en suivant les principes cy-devant démontrez, que tout esprit qui imaginera la destruction de ce qu'il aime, doit s'affliger; comme au contraire il doit se réjouir, en imaginant sa conservation. La preuve de cette proposition se doit tirer de la nécessité de l'effort qui détermine cha-  
que

## 260 R E F U T A T I O N

que être sensible à se représenter ce qui augmente sa puissance ; c'est-à-dire , ce qui lui donne de la joye , & conséquemment ce qu'il aime : d'autant que cette même puissance ne peut être augmentée, selon l'hypothèse, que par la position d'un tel objet, & qu'elle est détruite par la négation.

Mais par raison pareille, tout esprit qui imaginera la destruction de ce qu'il hait, doit se réjouir, puisqu'il est nécessairement porté à exclure l'existence de ce qui diminue sa puissance : & semblablement il doit s'affliger de sa conservation, comme de sa présence, parceque toute affection qui contiendra l'idée de l'objet de sa haine, s'opposera à son effort naturel, & lui causera nécessairement un sentiment de tristesse.

Il est cependant assez difficile d'exprimer, par des noms & des désignations particulières, les passions résultantes de cette mécanique, si ce n'est en disant qu'elle est le principe de tout le bien que nous faisons, ou que nous désirons à ce que nous aimons, & de tout le mal que nous faisons, ou désirons à ce que nous haïssons. D'ail-  
leurs

leurs il est nécessaire d'observer à cet égard, que les tempéramens différens des hommes diversifient infiniment les effets de cette mécanique; puisque le monde est rempli de gens qui n'aiment ni ne haïssent; d'autres qui haïssent & qui n'aiment point; & d'autres enfin, qui aiment & ne haïssent gueres. Mais nous considérons ici l'état commun de la nature, selon lequel ces deux propositions ne peuvent faire aucune difficulté.

20. Je dis que tout esprit qui imaginera l'objet qu'il aime, entant que touché des sentimens de joye ou de tristesse, sera déterminé aux mêmes passions, proportionnément à l'affection qu'il suppose dans l'objet aimé, & au degré de son amitié propre. En effet les images ou idées des choses supposent leur existence, dans une modification particulière, qui ne se rapporte pas moins à l'image qu'à son objet; mais l'idée de la joye est essentiellement le sentiment d'une plus grande réalité. Partant il est certain que l'esprit ne pourra imaginer la tristesse ou la joye, dans un objet qui augmente réellement sa propre puissance (dans la supposition qu'il l'aime)

sans



## 262 REFUTATION

sans être touché proportionnellement des mêmes affections.

La converse de cette proposition n'est pas moins aisée à démontrer, ni moins sensible dans l'expérience. Ainsi nous disons que l'esprit qui imagine l'objet de sa haine touché de tristesse, s'en doit rejouir, & au contraire s'affliger de sa joye, proportionnellement aux sentimens qu'il ressent & qu'il imagine en lui, parceque dans l'ordre commun de nos idées, qui dit tristesse, dit une affection négative de réalité, & qui dit haine, accompagne nécessairement l'idée de la tristesse, de l'image d'une cause externe. Si donc nous appliquons la tristesse, c'est-à-dire, une négation de réalité, à l'objet qui nous afflige, nous ne pouvons que nous en rejouir : comme au contraire, si nous lui appliquons l'idée de la joye, qui est une affirmation de réalité, nous ne pouvons que nous en affliger, puisque notre propre réalité en sera d'autant diminuée.

Cette Mécanique est simple ; mais par malheur ses conséquences ne sont pas à l'avantage de l'humanité : car outre qu'elle multiplie les occasions de peine & d'affliction, bien au-delà de  
celles

celles de la joye , à proportion de ce que notre cœur est plus disposé à haïr qu'à aimer , notre convenance avec les objets externes ne pouvant jamais égaler la disconvenance , dans l'amour même elle nous fait trouver le sentiment de la tristesse , par l'intérêt de ce que nous aimons : elle nous inspire de plus la joye du mal d'autrui , & l'affliction de son bonheur ; disposition infiniment contraire à la generosité , qui est l'une des affections de l'esprit , à laquelle on donne plus généralement son applaudissement. Enfin la satisfaction qu'elle procure par le dommage d'autrui , n'est jamais exempte de perceptions contraires à elle-même ; ce qui livre nécessairement le cœur à l'incertitude & à l'impatience , & l'éloigne par conséquent de la véritable joye.

3°. Si l'esprit imagine quelque chose qui produise réellement ou non , les sentimens de joye ou de tristesse qu'il apperçoit dans ce qu'il aime , il concevra nécessairement pour cette chose des sentimens d'amour ou de haine proportionnez à son amitié pour le sujet affecté , & à l'action qu'il attribuera à la chose imaginaire. Cette proposition

## 264 R E F U T A T I O N

position se prouve par la précédente, parceque, s'il est vrai que nous soyons touchés de joye ou de tristesse à l'occasion de ce que nous aimons, ce ne peut être que par l'image d'une chose externe, suivant la définition de ces passions. Mais dans le cas de la tristesse, cette image n'est pas celle de l'objet aimé; car celui-là ne peut causer de tristesse, tant qu'il est aimé. Ce sera donc celle de la cause qui le modifie, envers laquelle nous serons portés d'amour ou de haine, selon l'image de la passion qu'elle est crüe causer à ce que nous aimons.

Mais par raison pareille, nous haïrons nécessairement l'objet que nous imaginerons augmenter la réalité de ce que nous haïssons; & au contraire nous aimerons ce qui la diminue, dans les mêmes proportions de notre haine pour le sujet, & des affections que nous imaginerons lui être causées.

Que si nous appliquons ces deux propositions générales à nos propres sentimens, nous connoîtrons d'abord que les affections exprimées par les noms de faveur & d'indignation, sont véritablement fondées sur cette mécanique. En effet la faveur n'est qu'un

nc

ne espèce joye de mêlée d'amour, appliquée à un objet qui est supposé avoir fait l'avantage du sujet que nous aimons ; & l'indignation au contraire est un sentiment de tristesse, mêlé de haine contre un objet supposé cause du mal arrivé à ce que nous aimons. D'où il suit que la faveur peut passer jusqu'à l'amitié & au sentiment de la reconnoissance, comme l'indignation peut devenir colere & désir de vengeance , à proportion de l'affection qui nous attache à l'objet, auquel on a causé préjudice ou avantage. Mais si cette même mécanique se passe à l'égard d'un objet haï, le dépit & la rancune prennent la place de la faveur, & l'indignation se change en un sentiment de gratitude, que l'on auroit honte d'avouer pour reconnoissance , lequel toutefois ne laisse pas de lier la société de ceux qui sont bien aises de nuire.

4°. L'esprit humain fait nécessairement effort pour affirmer & pour imaginer dans un sujet qu'il aime, ce qu'il croit propre à lui donner le sentiment du bien-être, ou de la joye ; comme au contraire, la même détermination le doit porter à nier d'un

M

sujet

## 266 REFUTATION

sujet qu'il aime, tout ce qu'il imagine pouvoir être une cause de tristesse, ou du sentiment de mal-être.

Cette proposition n'est, à proprement parler, qu'une extension de la première définition de l'amour & de la haine, selon laquelle nous avons vu que l'esprit ne peut s'empêcher de se complaire dans ce qui augmente sa propre puissance, & de s'affliger de ce qui la diminue. Propriété qui ne sauroit appartenir à la nature de l'esprit, sans devenir nécessaire à l'égard des objets externes, auxquels il s'attache, ou desquels il s'éloigne; c'est-à-dire, qu'il aime, ou qu'il hait en conséquence de la perception; parceque selon la véritable & réelle constitution, aimer ou haïr les objets, n'est autre chose que s'aimer soi-même & son bien-être.

Mais cette proposition a la converse, ainsi que toutes les précédentes; ce qui (soit dit en passant) me persuade, & peut même, à mon avis, faire une preuve admissible par tout le monde, que la morale considérée dans les affections naturelles de l'individu humain, se doit traiter mathématiquement, & qu'elle est suscep-  
tible

tible de démonstrations aussi régulières, que celles que l'on peut employer, pour déterminer les proportions des grandeurs, des nombres, des sons & de tout sujet mécanique. Or cette converse consiste en ceci, que par raison pareille à la précédente, l'esprit doit nécessairement s'efforcer d'affirmer de ce qu'il hait, ce qu'il imagine pouvoir lui causer quelque diminution de réalité ou de puissance, & d'en nier ce qu'il juge lui pouvoir être un motif réel de joye.

C'est pourquoy, encore que ces idées ne soient pas arbitraires, puisqu'il faut un fondement effectif à chacune, il est si commun de voir les hommes sujets à de fausses opinions, soit à leur propre égard, soit à celui de ce qu'ils aiment ou de ce qu'ils haïssent, n'estimant quasi jamais chacun de ces objets à leur juste valeur, parceque la passion corrompt la plus grande partie des idées qu'ils en peuvent prendre. En effet l'esprit prévenu de superbe, pensant de lui-même au de-là des termes vrais, s'attribuë tout ce qu'il imagine valoir & pouvoir. Il contemple les fausses idées comme réelles; il imagine tous

## 268 REFUTATION

les objets qui le flattent, comme véritables, & il s'en réjouit luy même efficacement aussi long-temps qu'il n'est pas entraîné à la considération d'autres idées qui les excluent, ou d'une force qui borne la sienne.

Que si ce sentiment s'applique hors de lui, ce sera ou excès d'estime à l'égard de ce qu'il aime, ou de mépris à l'égard de ce qu'il hait : ce qui fait naître une autre espèce d'aveuglement, en conséquence duquel on porte trop haut, ou trop bas l'opinion des qualitez, ou des forces d'un ami, ou d'un ennemi; la vérité ne se pouvant produire au travers des illusions d'un amour propre déréglé.

50. L'esprit se considérant lui-même & sa propre puissance, doit concevoir d'autant plus de joye, qu'il imaginera l'un & l'autre plus distinctement. Vérité qui est sensiblement relative à la proposition précédente, par laquelle nous avons appris que l'esprit doit s'efforcer d'imaginer de lui-même, & conséquemment de ce qu'il aime, tout ce qui procure, ou qui suppose le bien-être; puisqu'il ne peut imaginer le contraire, sans res-

serrer

ferrer sa propre puissance, & par conséquent sans l'affliger.

Mais si l'on en veut une preuve indépendante, il n'y a qu'à considérer que l'esprit ne se connoissant que par les affections de son corps, & les perceptions qui en résultent, il ne peut passer à une plus grande réalité; c'est-à-dire, être touché de joye que par sa propre considération, entant qu'il se reconnoît affecté d'une manière & par des objets qui le satisfont. De sorte que moins il reçoit de trouble dans cette considération, plus sa satisfaction doit être pleine. D'autre part, la puissance de l'esprit & l'effort qui en résulte ne sont pas différens de son essence, c'est-à-dire, de luy-même; & l'essence de chaque chose ne renferme que ce qu'elle a de réel, & non ce qu'elle n'a pas. Par conséquent l'effort de l'esprit ne se peut porter qu'à l'affirmation de sa puissance, ou, pour mieux dire, de son être & de son bien-être; & autant que cette affirmation lui paroîtra claire & évidente, autant & proportionnellement sa satisfaction se doit augmenter.

C'est sur ce principe qu'est fondé  
 M 3 l'amour



## 270 REFUTATION

l'amour de l'indépendance, non seulement comme d'un moyen plus certain que tout autre, de nous garantir des événemens que nous pouvons craindre, mais parceque l'idée de la sujettion & de l'obéissance accable notre propre idée, & ne lui laisse qu'une évidence empruntée, dont l'esprit ne sçauroit être pleinement satisfait : c'est aussi pourquoy nous pouvons conclure que, comme il est impossible, dans l'ordre commun de la nature, que l'esprit puisse considérer son impuissance, sans s'en affliger, il est aussi impossible que l'esprit se puisse réjouir dans l'humiliation, c'est-à-dire, dans une idée claire de son impuissance, ou, si l'on veut, de son néant; puisque tout empêchement qui se rencontrera à former une idée pleine de soi-même & de sa puissance, devient nécessairement une cause de tristesse. Il peut bien arriver qu'un esprit fort occupé d'idées & d'objets singuliers, tels que ceux que la Religion présente, se réjouira dans une humiliation qui en affligeront un autre; mais ce n'est que parcequ'il se dédommage d'ailleurs, cette affliction ou tristesse mécanique servant d'un  
autre

autre côté à multiplier l'idée de son mérite devant Dieu, c'est-à-dire, celle de la puissance, dont il est alors plus vivement flatté.

Or la joye que l'homme tire de sa propre considération, doit nécessairement s'augmenter, à proportion des suffrages qu'il reçoit du dehors, c'est-à-dire, des témoignages de la satisfaction qu'il inspire aux autres, laquelle il attache à sa propre idée; & c'est ce qui rend le commerce des louanges d'un si grand usage parmi nous, chacun s'empressant d'en donner sa part, pour en retirer la sienne. De-là viennent aussi le contentement & la satisfaction intérieure que l'on ressent à l'occasion d'une bonne action, lorsque l'on peut s'en regarder comme l'auteur & le principe. Sentiment qui s'augmente néanmoins à proportion des applaudissemens que l'on rencontre, & qui se porte souvent jusqu'à les faire désirer.

Mais par raison contraire, le blâme afflige nécessairement l'esprit dans la même proportion, puisqu'il joint à notre propre idée, celle de l'indignation, du mépris ou de la tristesse, que nous avons inspirée aux autres.

## 272 REFUTATION

Et c'est ce que nous font comprendre les termes de honte, de repentir, de remords, d'humiliation qui désignent des passions différentes, mais toutes fondées sur le principe de la tristesse, conçue à l'occasion d'une faute, dont on ne peut se disculper, ou bien à l'occasion d'un embarras qui met au jour notre inexpérience. Ainsi ne demandons plus pourquoi l'homme aime tant à se faire valoir lui-même, ou ses propres actions; ou pourquoi les autres se fatiguent si promptement des récits ordinaires pour cette fin; les éloges propres étant une espèce de négation, à l'égard des écoutans, de tout ce que l'on s'attribue à soy-même.

6°. Si l'esprit humain s'est attaché à quelque objet semblable à lui-même, ou qu'il imagine seulement capable de sensation, il ne pourra s'empêcher de désirer le réciproque de sa part, & de faire effort pour l'obtenir; en sorte qu'il sera sensible à la joye de l'acquiescer & de le posséder; & que si quelque autre objet entre en partage de ce réciproque qu'il exige pour lui, il en sera touché de tristesse, quelquefois jusqu'au point de prendre de l'aver-

l'aversion pour l'objet aimé ; mais toujours jusqu'à haïr, & souvent avec fureur, l'objet qu'il accusera de l'enlèvement d'un bien, sur lequel ses desirs & ses empressements, lui ont fait prendre une espèce de droit.

Pour juger de la nécessité de cette mécanique, il n'y a qu'à se souvenir qu'il a été démontré que l'esprit cherche nécessairement à s'occuper de ce qu'il aime, & à le toucher d'une joye qui soit accompagnée de son idée ; c'est-à-dire, s'en faire aimer. Principe qui développe toutes les autres conséquences de l'amour ; mais lequel appliqué à la dernière proposition, en fait la démonstration complète ; puisque plus cette joye & cette idée seront sensibles à l'objet aimé, plus elles le seront à nous-mêmes. D'où il suit que l'affoiblissement, le partage, ou la destruction de cette idée, causeront une tristesse réelle, qui ne peut être sans haine contre les objets qui la produisent, & sans jalousie contre celui qui s'empare du sujet qui faisoit la satisfaction. Il y a pourtant cette différence à l'égard de la haine qui peut être conquëe en cette occasion contre l'objet aimé, que, comme il n'est

M s

haï

## 274 REFUTATION

hai que par accident, & que cette espèce de haine est balancée par un amour essentiel, il n'en résulte qu'une incertitude douloureuse, qui tient la sensation dans un tel équilibre, qu'elle se peut aisément convertir en une véritable haine, ou en un amour plus ardent qu'auparavant.

70. Tout homme qui se croit aimé ou hai librement, & sans y avoir donné une occasion positive, aime ou hait davantage, à proportion que les idées de cette liberté ou gratuité sont plus évidentes. Et en voici la preuve. Qui dit un être libre conçoit sa liberté & son indétermination par elles-mêmes. Si donc cet être nous cause en même temps une joye ou une tristesse réelles, nous l'imaginerons seul, & partant nous serons plus touchés à son occasion, que si le considérant comme déterminé, nous étions obligés d'y joindre une autre image. Raison qui nous fait connoître pourquoi les hommes qui sont réciproquement persuadés de leur liberté, s'aiment ou se haïssent davantage que tous autres objets.

C'est aussi la cause évidente de la colère & de la vengeance, qui sont  
des

des mouvemens par lesquels l'esprit est porté à haïr qui le haït, ou qui lui nuit; & à lui rendre le mal qu'il estime en avoir reçu, ou bien à lui faire celuy qu'il appréhende. Et c'est l'endroit par où cette affection tient à la cruauté, qui d'ailleurs est estimée faire le mal sans prétexte ni sujet. Ainsi nous voyons que la haine s'augmente par la haine: mais la même raison fait aussi voir qu'elle se peut vaincre par l'amour, puisque nul ne peut faire attention qu'il est aimé, sans concevoir un sentiment de joye, capable d'anéantir la tristesse qui cause la haine.

C'est aussi en conséquence du même principe que l'ingratitude nous afflige, les bienfaits les plus désintéressés étant toujours fondés sur le désir de se faire aimer. Fin dont nous sommes privés par la méconnoissance.

Mais il est nécessaire de remarquer sur le changement de l'amour en haine, ou de la haine en amour, qu'après le changement fait, le sentiment qui en résultera doit tirer une grande partie de sa force de la passion précédente, parceque celui qui commence à

## 276 REFUTATION

haïr ce qu'il a aimé, perd beaucoup plus de réalité que celui qui n'a jamais aimé, soit du côté de la joye propre, soit de celle qu'il donnoit à l'objet, soit du côté de l'effort qu'il faisoit pour s'en faire aimer réciproquement. Circonstances qui sont toutes nécessaires dans la supposition de l'amour, & qui cessant toutes avec lui, multiplient par conséquent la tristesse & la haine proportionnellement. Il en est de même du changement de la haine en amour: car à la nouvelle joye de l'amour & de ses conséquences, il joint celle d'être délivré de la tristesse réelle qui causoit la haine, laquelle joye ne peut être déterminée que proportionnellement aux sentimens contraires que l'on avoit auparavant. Il ne s'ensuit pas toutefois, qu'il soit possible, en conséquence de cette vérité, que quelqu'un se puisse proposer la haine, comme un moyen d'aimer ensuite plus fortement; car il est contraire à la nature de s'engager à un mal certain, par l'espoir d'un avantage douteux; & de plus, celui qui haïroit par ce principe, haïroit nécessairement toujours.

Toutefois dans l'usage commun,

ou.

on s'apperçoit qu'il est beaucoup plus ordinaire de voir les passions violentes se rallentir & s'éteindre, que de les voir passer ou changer de l'une en l'autre : de quoy il y a différentes causes ; car outre le changement d'organisation qui arrive à chaque individu dans le cours des années, lequel fait que l'on devient insensible à des plaisirs, ou à des peines qui touchoient autrefois vivement, il est certain que la grande distraction de la plupart des hommes, & la facilité avec laquelle ils se prêtent à toutes les nouvelles perceptions, leur fait perdre très-promptement le souvenir des premières.

80. Les passions qui ont leur principe immédiat dans les premières affections, sçavoir la joye & la tristesse, ont nécessairement un effort proportionné à ces mêmes affections ; & ainsi selon cette mesure, le désir de jouir de ce que l'on aime, ou celui d'éloigner ce que l'on hait, ne peuvent être temperez que par d'autres désirs de même force, ou d'espece opposée ; comme seroit la crainte d'un plus grand mal, ou l'esperance d'un plus grand bien.



## 278 REFUTATION

J'appelle ici bien , toute espece de satisfaction , & les moyens qui y conduisent ; comme au contraire , je nomme mal , toute espece de tristesse , & particulierement celle qui naît d'un désir frustré , c'est-à-dire , rendu inutile. En effet l'on a vû cy-devant que le bien & le mal ne sont pas distinguez par leur nature , & qu'ils ne le sont à notre égard , que par les affections de fuite ou de recherche , inseparables de la perception des objets : ce qui fait que chaque chose est estimée bien ou mal , selon les idées particulieres.

Or la détermination par laquelle l'Esprit ne consent pas à suivre l'impression qu'il reçoit d'un objet , ou par laquelle il se soumet à une autre moins sensible en certaine maniere , parcequ'elle plaît moins ; mais plus efficace pour le faire agir , s'appelle précaution , & ne consiste que dans l'esperance de se procurer un plus grand bien prévu & désiré , ou d'éviter un mal appréhendé ; comme d'autre part , la sagacité qui fait prévoir de loin les événemens , & qui donne à leur image les poids nécessaire pour l'emporter sur les sensations présentes , s'appelle prudence.

Il s'ensuit donc que toute passion contient & suppose un effort de l'Esprit proportionné à la sensation qui la cause ; c'est-à-dire , à la perception de l'objet ; mais que la détermination efficace , c'est-à-dire , celle qui produit une action , n'est pas toujours conséquente de l'attrait ou de l'effort de la passion même , parceque nous avons deux autres motifs presque inséparables de l'ame , sçavoir l'esperance & la crainte , lesquels , quoique plus obtus du côté de la sensation , n'en sont pas moins puissans , parce qu'étant aidés des préjugés de l'habitude & de l'éducation , ils sont en état de surmonter les sentimens les plus vifs.

De sorte que dans l'estime commune , les hommes qui obéissent sans retenue à leurs passions , qui n'en considèrent ni les conséquences éloignées , ni les effets prochains , autrement que dans leur satisfaction présente ; ceux-là , dis-je , sont regardez comme des imprudens , ou comme des fous , également incapables des sentimens de gloire & de honte.

9°. Si un esprit a été touché de joye ou de tristesse par quelque objet ; dans le premier cas , il sera nécessairement

## 280 REFUTATION

rement effort , pour se le représenter dans les mêmes circonstances , où il en a reçu la perception , si ce n'est qu'il soit encore touché du désir de rendre sa possession plus parfaite. Mais au contraire , s'il a été frappé de tristesse ou de haine , il fera un autre effort pour diminuer , ou éloigner l'idée de quelque'une des circonstances de la perception , si ce n'est dans le cas que la passion le porte jusqu'à la vengeance.

La cause de ces sentimens est entièrement évidente , dans quelque espece que l'on veuille la considérer : car s'il manque quelque chose à l'idée d'un objet , elle manque pareillement à sa réalité imaginée ; & c'est une privation à laquelle l'esprit s'efforcera de suppléer par ses desirs , s'il s'agit du sentiment de l'amour ; ou dont il ne peut manquer de se réjouir , s'il s'agit du sentiment de la haine. Mais comme pour cette dernière espece de satisfaction , il ne peut s'en rapporter à l'action d'autrui , & qu'en conséquence de sa constitution , il faut qu'il agisse lui-même , pour se délivrer de sa peine présente , il se trouve dans la nécessité de diminuer dans son imagination,

tion, les circonstances de ce qui l'afflige, pour ôter du moins ce qu'il peut de la réalité de sa tristesse. Toutefois à l'égard de la haine absolue, il y a cette distinction à faire, que celle-ci s'augmente, comme nous l'avons vu, à proportion de ce qu'elle est sensible, sur tout quand l'esprit se flatte de l'espoir de la vengeance: car alors il cherche des raisons pour haïr davantage, & ne craint point d'augmenter dans son imagination les circonstances qui excitent sa colère. Mais si l'on examine bien ce sentiment, on reconnoît qu'il n'est produit que par l'odieux plaisir que l'on trouve à nuire & à se venger. En effet si l'on change l'espèce de la haine, la supposant envers un objet puissant, contre lequel notre vengeance ne puisse avoir de prise, ou duquel nous ayons nous-mêmes sujet de craindre le courroux, l'esprit s'efforcera pour lors, selon la mécanique naturelle, de diminuer, autant qu'il est en lui, la réalité de sa tristesse, en niant, ou se dissimulant à soi-même quelque une des circonstances de l'action, ou de l'objet qui cause son déplaisir.

199. Si l'esprit supposé dans un état  
de

## 182 REFUTATION

de parfaite indifférence pour un objet qu'il considère, l'imaginer néanmoins touché d'amour, ou de haine, ou simplement de peine ou de plaisir, il prendra l'idée de la même affection, & en sera pareillement touché. Voici la preuve de cette proposition.

Les images sont des affections de quelque organe de l'individu humain, qui renferment conjointement avec la représentation d'un objet externe, l'idée de la perception, ou modification qu'il reçoit de sa part. Si donc cet objet est semblable à celui qui imagine, quand ce ne seroit que par une égalité de sensation, l'image de cet objet renfermera l'idée de cette parité ou ressemblance; & par conséquent si on l'imaginer touché d'une affection qui nous soit connue, l'idée de cette affection se peindra dans la même image; & l'esprit dont cette idée devient la forme, en sera nécessairement touché. Or il résulte de là 1<sup>o</sup>. que nous concevons aisément de l'amour ou de la haine pour les objets, lesquels nous imaginons causer du plaisir ou de la douleur à ceux que nous regardons comme nos semblables, quand ce ne seroit que par sup-  
posi-

position d'une parité de sensation. 2°. Qu'il n'est pas dans la nature de haïr les objets qui nous font pitié, parcequ'autrement nous n'aurions point de pitié, puisque nous nous réjouirions de leur déplaisir. 3°. Que nous sommes portez naturellement à soulager ceux dont nous avons compassion; parceque leur tristesse devenant la nôtre, nous nous trouvons obligez de chercher les moyens & les idées qui la peuvent exclure.

Ce dernier sentiment qui, entre toutes nos affections, est distingué par les noms honorables de bonté & d'humanité, bien différent par conséquent, de celui que nous nommons inclination, consiste en un désir de soulager celui que nous estimons digne d'une meilleure fortune; & il pourroit être regardé, comme l'une des plus louables dispositions de la nature, parcequ'il semble découvrir dans le cœur humain un fond de générosité bien plus étendu qu'on ne le jugeroit sur l'expérience; mais il est d'ailleurs compensé en mal par d'autres affections résultantes du même principe, lesquelles dans l'estime des sages feront toujours peu d'honneur à l'humanité.

En

## 284 REFUTATION

En effet il s'ensuit pareillement que, si nous imaginons quelqu'un en état de posséder seul un objet qui le peut remplir de joye, l'effort naturel nous portera à lui faire obstacle, parceque du seul principe que l'esprit est engagé par imitation, à aimer ce qu'il juge être aimé d'un autre, il s'ensuit qu'une possession exclusive ne sçauroit manquer d'affliger celui qui la considere en autrui ; & l'esprit ne peut sentir de tristesse sans faire effort au contraire, ainsi qu'il a été démontré.

Voici donc la seconde mécanique qui double, pour ainsi dire, le désavantage de la nature humaine, puisque non seulement elle nous rend sensibles aux peines de tous les malheureux, mais qu'elle nous afflige encore par la joye de ceux qui sont heureux ; la même cause qui nous rend pitoyables, nous rendant aussi très-ordinairement jaloux ou envieux. Je dis, ordinairement, parceque comme l'organisation, qui est l'instrument des perceptions, varie chez la plupart des hommes, il se peut trouver quelques temperamens moins sujets à l'envie qu'à la pitié, & réciproquement. Cependant à considerer cette mécanique  
dans

dans l'idée générale de la constitution des hommes, il faut reconnoître que la démonstration du principe & de ses conséquences ne souffre aucune difficulté. Je ne parle point ici d'une espèce d'envie, que l'on peut appeler maligne, par rapport à la cause qui la détermine, que je découvrirai cy-après; & je ne considère que celle qui est conséquente de la disposition commune des esprits à prendre les affections de ses semblables.

On peut faire diverses expériences journalières de la grande facilité avec laquelle nous nous laissons entraîner à l'imitation des sentimens d'autrui, & particulièrement à l'égard des jeunes personnes, ou des enfans, dont les organes sont encore dans une espèce d'équilibre; car on les voit ordinairement rire & pleurer, en conséquence de la seule imitation, selon qu'ils se rencontrent avec des gens qui rient, ou qui pleurent. Ils désirent aussi, & souvent avec la dernière violence, ce qui paroît faire plaisir à leurs semblables, parcequ'ils sont incapables de modérer, par d'autres sentimens, cette jalousie naturelle qui résulte du penchant à imiter ou à se revêtir des  
affect-n



## 286 REFUTATION

affections d'autrui : en un mot, parce que les idées qui les occupent ne sont encore que les premières perceptions de leurs esprits, qui les déterminent à vouloir & à agir, sans mélange d'anciennes sensations, lesquelles pourroient modifier cette détermination : car c'est ce qui arrive aux personnes d'un âge & d'un esprit plus mûr, à qui le grand nombre de perceptions passées tient lieu de sagesse & de modération, parcequ'il est difficile qu'ils en reçoivent aucune nouvelle, qui ne rappelle l'idée de quelque autre plus ancienne, dont l'effet certain sera de suspendre, ou de modifier, en quelque manière que ce soit, la nouvelle perception, par laquelle (si les circonstances étoient pareilles) ils se laisseroient emporter aussi bien que les enfans.

110. L'esprit qui considère un objet, ne s'y peut arrêter avec satisfaction qu'en deux cas particuliers, qu'il y attache sa joye, ou qu'il y découvre des qualitez singulieres, dont les images l'occuperont nécessairement, par la même détermination, qui lui fera négliger ce même objet, s'il n'y recon-

contre

contre que des qualitez communes, ou déjà connuës.

La vérité de la mécanique expliquée par cette proposition est fondée sur deux principes, qui ont été invinciblement démontrés. Le premier est l'attachement nécessaire de l'esprit pour ce qui lui plaît, c'est-à-dire, ce qui établit son bien-être. Le second est la relation que nos idées gardent entre elles, & la dépendance où elles sont les unes à l'égard des autres. Je ne rappelleray rien icy de ce qui regarde les effets de la jöye & de l'amour, par rapport à la maniere dont ces affections nous font considérer les objets, d'autant qu'il suffit de sçavoir que, dans l'ordre commun, l'imagination ne peut rien représenter, dont l'idée n'en fasse aussitôt naître une autre, particulièrement lorsque les qualitez qui deviennent son objet sont communes à plusieurs individus; mais par cette raison même il est évident qu'il n'y a que les idées & les perceptions singulieres qui puissent véritablement attacher l'esprit, parcequ'étant inusitées, elles ne sçauroient encore être jointes à d'autres, de qui les images pourroient prendre leur place,

## 288 · R E F U T A T I O N

place, & par conséquent les anéantir. Ainsi ces idées sont nécessairement les plus durables ; parceque l'esprit n'en est point distrait, comme il ne scauroit manquer de l'être, quand les idées se succèdent avec promptitude les unes aux autres.

Mais d'autre part, il est nécessaire que l'esprit trouve sa satisfaction, en considérant ces idées singulieres, parceque si elles produisoient un autre effet, & qu'elles lui causassent une sensation triste ou douloureuse, il seroit nécessairement engagé à les rejeter, & à en imaginer la destruction : ce qui est contraire à la supposition que ces idées n'en rappellent point d'autres, qui les puissent anéantir. Joignons à cela cette puissante impression qui nous pousse au repos, quand nous ne sommes point emportez par une détermination contraire ; & nous serons en état de juger de la satisfaction qui accompagne les idées singulieres. J'excepte d'ailleurs les cas graves, plus capables d'étonner l'imagination que de la satisfaire. Mais au reste, comme cette mécanique se joint nécessairement à plusieurs autres dans notre constitution, il en résulte  
une

une infinité d'effets différens, quoique toujours proportionnez à leurs causes.

Tel est celui qui est produit par l'union de notre attachement aux idées singulières, avec le principe, qui nous fait désirer d'avoir une idée claire & distincte de nous-mêmes, & de notre propre puissance: car il s'ensuit que l'on ne sçauroit voir qu'avec peine dans les autres, une réalité que l'on est obligé de nier de soi-même; comme au contraire, que l'on considère avec joye en soi ce que l'on estime tellement singulier, que l'on croit le pouvoir nier de tous les autres. C'est pourquoi si l'on n'apperçoit en soi-même que des qualitez nécessaires à l'être & à la nature, & par conséquent communes à tous les individus de même espèce, quelques louables que soient ces qualitez, on sera peu sensible à leur possession. Mais si par malheur on est obligé de reconnoître l'infériorité des qualitez propres, on en sera affligé, on tâchera d'éloigner l'idée de la comparaison, en affoiblissant l'idée de ces qualitez étrangères, pour grossir les siennes, & s'en former une image qui excite la complaisance;

## 290 REFUTATION

fance ; & c'est ainsi que s'engendre l'envie, que l'on peut distinguer par le surnom de maligne ; de laquelle l'effet ordinaire est d'anéantir le vrai mérite, ou le mérite étranger, pour élever le personnel.

C'est souffrir néanmoins une exception, en ce que l'envie ne peut avoir lieu qu'entre semblables. Personne ne s'est encore avisé d'être envieux de la hauteur des arbres, ou de la force des éléphants ; & en voici la raison : c'est que, par la définition de l'envie, elle doit être conçue, comme une haine formée contre un objet, à l'occasion d'un sentiment de misère, dont il est cause, pareuque son idée anéantit, ou diminue celle de la propre puissance : mais la puissance de l'homme est la conséquence de sa nature, & non arbitraire : c'est pourquoy il ne peut jamais désirer ce qui fait la propriété d'une autre espèce d'être que lui, tel que le vol dans les oiseaux, si ce n'est par une fiction, dont il n'est jamais réellement touché.

Ainsi quand on voit dans d'autres hommes des qualités de valeur, de justice, de magnanimité, ou de toute autre espèce de perfection, qui exci-

tent

tent plutôt la vénération que la jalousie, c'est parcequ'on ne les conçoit point, comme des propriétés de la nature, dont on soit tellement dépourvu, qu'il manque à cet égard quelque chose à la propre réalité: mais on les imagine comme des singularitez surabondantes dans l'individu qui les possède; lesquelles nées de soi-même, laissent encore à l'être particulier, tout ce qui lui est nécessaire, pour exercer & sentir sa propre puissance.

Mais ce grand principe des qualités singulières, comparable par la fécondité à celui des affections de suite & de recherche, ne se borne pas à produire la seule jalousie maligne. L'admiration en est un effet encore plus simple, puisqu'il faut, pour la définir, la considération d'une qualité spéciale inconnue & inattendue dans l'objet de notre perception, de laquelle l'esprit n'est distrait par aucune idée différente, née de la même considération. A la vérité, on ne peut pas la mettre distinctement au nombre des passions, puisqu'elle n'est, à tout prendre, qu'une manière particulière d'imaginer; mais le détail suivant va nous faire connaître qu'elle en produit une quan-

## 292 REFUTATION

tité presque égale aux objets qui la peuvent causer, & qu'elles sont aussi différentes entre elles, que le sont ces mêmes objets.

En effet si l'admiration part d'un sujet qui nous inspire de la crainte, elle deviendra consternation; c'est-à-dire, qu'elle formera une image de péril si nouvelle, & par conséquent si vive & si puissante, qu'elle exclura toutes les idées habituelles de gloire, d'honneur, de vertu & de bienéance; même celle des moyens que l'on pourroit employer pour s'en délivrer, si l'on étoit de sang froid.

Que si cette admiration part d'un sujet simplement haïssable, telle qu'une mauvaise action, la colère, la vengeance, la cruauté d'un autre homme, elle devient horreur; c'est-à-dire, une aversion, qui révolte toutes les sensations de celui qui en est saisi.

Mais si au contraire cette admiration a la vertu pour objet, elle deviendra vénération, respect; & si l'amour s'y joint, elle produira la dévotion, terme que j'explique, par celui de consécration de soi-même à l'objet admiré; & de-là il est aisé de comprendre comment le mélange de  
l'ad-

l'admiration avec les autres affections, est capable d'exciter des passions de tant de différentes espèces, qu'il n'y a pas même de termes en usage pour les exprimer.

Au reste l'admiration est une affection tellement mécanique, que sa converse se découvre à l'esprit le moins appliqué, qui reconnoît sans peine qu'elle doit consister dans une telle disposition de l'objet, ou de l'esprit qui le considère, que ce dernier est plutôt porté à juger de ce qui lui manque, qu'à réfléchir à ce qui s'y trouve réellement. Je ne prétens pas exclure par cette définition l'espèce de mépris dont j'ai déjà parlé à l'occasion de la superbe, ni celui qui résulte de l'indignation & de la haine; mais il paroît que dans le sens le plus propre pour rendre le mépris complet, il est nécessaire que l'esprit ne soit touché d'aucune autre affection, puisque si l'imagination y joint d'autres idées, il en naîtra autant de passions différentes proportionnées à leur principe, lesquelles toutefois il sera difficile d'exprimer, au de-là de ce que nous nommons raillerie, moquerie, insulte.



D'autre part, l'esprit étant disposé de manière qu'il s'attache & qu'il se plaît à la considération des qualitez singulieres, il doit de nécessité faire effort, pour former des images, dans la nouveauté & singularité desquelles il puisse trouver sa satisfaction; & c'est pourquoy tous les hommes desirer si généralement d'étendre leurs connoissances, les uns par l'étude & la lecture, les autres par la vue d'objets nouveaux, les autres par la conversation & la société de leurs semblables. De sorte que l'on peut dire qu'il y a une infinité d'espèces de curiosité, sans y comprendre celle que l'on peut appeler maligne, qui est un effet de la jalousie, jointe au penchant que nous avons à la recherche d'idées nouvelles.

La mécanique qui produit l'ennuy est une conséquence de la précédente, & ne paroîtra pas moins évidente: car si l'on considère que l'esprit n'a d'idées, & par conséquent d'occupation, ni même d'existence propre, qu'autant qu'il a des perceptions, lesquelles lui sont fournies par deux seules voyes, les sensations présentes, & les images gravées dans la mémoire, on

on jugera facilement que, si l'individu se trouve dans un état où il ne puisse recevoir de perceptions nouvelles, il faut que l'esprit ait recours aux images de la mémoire qui sont déjà connues, & par conséquent incapables d'arrêter l'esprit par leur nouveauté ou singularité. D'ailleurs les images de la mémoire ne se présentent à l'esprit que dépendamment les unes des autres & selon leur connexion. De sorte que, si la détermination, de quelque côté qu'elle soit prise, le porte à en considérer une, celle-cy n'en rappelle qu'un certain nombre d'autres, & laissera languir l'imagination, quand ce nombre sera épuisé. Il faudra donc une nouvelle détermination pour en susciter une seconde, & ainsi conséquemment. Mais l'esprit est supposé manquer de détermination, parceque l'individu manque de perceptions. Partant il manque en même temps d'action, & par conséquent de réalité; ce qui ne peut arriver, sans donner lieu à une sorte de tristesse, que nous nommons ennuy, laquelle, sans être douloureuse par elle-même, est pourtant insupportable, quand elle n'exciteroit d'autre sensation que celle de

## 396 REFUTATION

l'inquietude, pour chercher une détermination qui lui manque.

Ce même principe développe encore, de quelle maniere il arrive que l'on ne pense quelquefois à rien, ou du moins que l'on ne sçauroit expliquer, ni se rendre compte de sa dernière idée; ce qui suppose que la dernière détermination tire à sa fin, & qu'elle n'a plus la force d'exciter de nouvelles images. Disposition très-prochaine à tomber dans le sentiment de l'ennuy, puisqu'il ne faut autre chose pour le produire, que s'appercevoir que l'on manque de nouvelles perceptions.

Mais le grand & l'important effet du principe établi par cette proposition, que l'esprit se plaît & s'attache de nécessité à considérer les qualitez singulieres des objets, consiste dans la disposition où il les met, de croire sans nul effort les choses les moins croyables. De quoy la cause se doit prendre dans la nature de l'imagination, qui se plaît à la surprise, & n'est point capable d'aprofondir au de-là de la perception; desorte qu'il lui suffit d'être émuë & attachée à une considération, pour donner ensuite son  
con-

consentement sur la plus légère probabilité.

La surprise d'une perception merveilleuse entraîne donc presque toujours l'opinion, & même la foi, qui n'en est pas éloignée dans la manière commune de penser; & de-là viennent tous les préjugés & les contes populaires, où chacun prend sa part, sans examen, en suivant la route tracée par le plus grand nombre, & même malgré l'examen que l'on en peut faire quelquefois, parceque l'imagination étant une fois gagnée & entraînée selon la disposition naturelle, justifie sa propre légèreté, en prenant le secours de toutes les circonstances, qui peuvent servir à la défendre.

Il est vrai qu'il se rencontre souvent des hommes plus fermes, au jugement desquels il est plus difficile de faire illusion. Toutefois l'on peut assurer que, s'il étoit possible d'examiner rigoureusement leurs opinions, il s'en trouveroit la meilleure partie, qui a pris naissance dans la surprise causée par un objet inusité, ou dans un récit merveilleux, plutôt que dans la vérité bien discutée. Cela est si vrai, &

même si connu de tous les hommes,

## 298 REFUTATION

qu'il s'est formé parmi eux dans la plus profonde antiquité, un art dont tout l'objet est de surprendre la crédulité commune; & dans cette vue, après de longues observations, l'on a établi des règles, pour exciter les divers mouvemens du cœur, selon l'intention de l'orateur, & pour soumettre le jugement des auditeurs par le sublime, le merveilleux, ou le pathétique d'un discours étudié. C'est un usage de plus de vingt siècles, contre lequel on a mille & mille fois réclamé, sans succès, l'évidence de la vérité.

Ce n'est pas tout encore: car il faut prendre dans le même principe le motif de cette ancienne définition qui nous apprend que l'homme est essentiellement un animal Religieux; c'est-à-dire, qu'il est formé dans une telle disposition, qu'il ne sauroit refuser son culte à certains objets qu'il ne connoît point, mais que son imagination lui représente à la discrétion de sa propre crédulité, mélangée de toutes les passions, auxquelles elle se joint dans l'ordre commun. Il est vrai néanmoins que la profession d'une Religion n'est pas tout-à-fait au choix  
des

des particuliers, puisque l'on s'en tient d'ordinaire à celle, dans laquelle on a reçu les premières notions; & que par conséquent l'on a trouvée toute établie, avec un fond de doctrine auquel on abandonne sa croyance, souvent jusqu'à penser que ce seroit un crime que la révoquer en doute. Cependant si l'on oisoit remonter à l'origine, il seroit aisé de voir, qu'il n'y a aucune Religion qui n'ait un commencement connu & un Législateur, aux idées duquel il faut rapporter la règle des mœurs, & la Doctrine spéculative que chacune propose différemment. Par conséquent il est impossible de supposer qu'elles aient toutes la même vérité pour objet, & la même autorité Divine pour fondement.

Il faut donc nécessairement en conclure que ces Législateurs ont bien plutôt employé les dispositions communes, qu'ils ne les ont fait naître, quelques touchans que soient les objets qu'ils ont différemment représentés. Chacun d'eux s'est servi du fond de crédulité commun à tous les peuples, comme d'une terre fertile, où ils ont fait germer les dogmes convenables

### 300 REFUTATION

nables à leurs desseins & à leur propre caractère, par le moyen des passions qu'ils ont sçu exciter, conformément à la disposition particulière des mêmes peuples. Et pour en donner un exemple hors de contestation ; tel a été Mahomet, qui trouvant ses compatriotes prévenus avec passion pour l'éloquence, & capables de s'abandonner sans ménagement à des idées sublimes & merveilleuses, si elles leur étoient présentées sous cet appât, a sçu non seulement tirer de ce fond, une aveugle soumission pour sa Doctrine, mais encore des ressources pour persuader, ou pour subjuguier la moitié de notre continent, en moins de cinquante années.

Il suffit en effet de notre constitution naturelle & de la liaison qu'ont nos différentes passions, avec le fond d'admiration qui se trouve en nous machinalement, pour procurer aux Religions en général, l'autorité qu'elles prennent sur les consciences ; mais que fera-ce, si l'on y joint encore les préjugés de l'éducation & de l'habitude, contre lesquels l'évidence même ne peut presque rien ?

Que dis-je en effet ? puisque l'évidence

dence est si peu requise en matiere de Religion, que le mystere & l'ignorance entrent essentiellement dans la constitution de toutes celles que le monde a suivies jusqu'à présent. C'est même dans le mystere d'une Doctrine obscure & inexplicable, que l'imagination trouve une ressource assurée & toujours nouvelle, pour entretenir sa crédulité, soit par les découvertes qu'elle s'empresse d'y faire comme dans une terre inconnue, soit par l'attrait & le goût qu'elle rencontre à former dans le vuide qu'il lui présente, des phantômes proportionnez à ses idées; du nombre desquels il ne faut pas même exclure ceux qui vont au propre dommage du sujet Religieux; comme les mortifications affreuses que les Indiens idolâtres, ou les Santons de Turquie pratiquent avec un zèle qui fait horreur à la raison. Et cela fait voir que le seul point essentiellement difficile à l'esprit humain, emporté par tant de perceptions, d'idées & de déterminations diverses, est d'arrêter son jugement au vrai & sa pratique morale, ou sa conduite à ce qu'il y a de raisonnable, de naturel



## 302 REFUTATION

& de conséquent de ce qu'il soit être vrai.

Le grand pouvoir des Religions consiste donc dans l'appât que l'imagination y trouve pour se satisfaire, soit dans les passions d'espérance ou de crainte qui nous agitent presque continuellement; soit du côté de la fiction de certaines images, ou la formation de certains sentimens proportionnez, à quoi elle parvient par de fortes méditations, lesquelles excitent les passions qui sont le plus à son usage. Or il n'y a personne qui ne soit en état de juger combien l'évidence est peu nécessaire pour de telles fins; pour ne pas dire qu'elle leur seroit entièrement contraire.

Toutefois ce ne seroit pas assez, si la raison & la vérité ne prénient quelques couleurs aux différentes Religions: car il n'y en a aucune qui soit absolument dépourvue de rien & de spécieuse apparence, autrement personne n'y pourroit acquiescer. Le piège qu'elles tendent aux esprits les plus fermes, après les avoir fascinés, comme les autres, ou par le merveilleux de leur hypothèse, ou par le  
droit

droit de la naissance & de l'éducation, consiste donc, ou dans les conséquences exactement liées & déduites de leurs principes que l'on n'examine jamais; ou dans la règle des mœurs, quoy nulle Religion n'a manqué le pourvoir; se disculpant aisément sur les désordres particuliers, de tout ce qui se pratique au contraire. Ainsi les hommes sages & vertueux ont toujours des raisons suffisantes pour porter jusqu'à la mort une partie du joug de la Religion, dans laquelle ils sont nez.

Après cela il est aussi peu nécessaire, qu'il seroit difficile d'expliquer combien il entre de sortes de passions dans chaque système de Religion; combien leur mélange a d'effets compliquez; combien l'amour propre employe de ressorts & d'adresse pour lui sacrifier ses devoirs, en retenant le droit de faire servir sa propre Religion aux fins qui lui sont véritablement chères. Tout cela est purement mécanique, & tellement conséquent de notre constitution, qu'il y a lieu de s'étonner qu'entre les diverses Religions du monde, il ait pu s'en trouver une seu-

• *Con-* seule, \* qui , sans secours de révéla-  
*facins.* tion , rejetant également les systèmes  
 merveilleux & les phantômes de la su-  
 perstition & de la terreur , que l'on  
 prétend être de si grande utilité pour  
 la conduite des hommes , ne se soit  
 établie que sur le devoir naturel.

120. Tout homme capable d'ac-  
 tion , au dehors de lui-même , se por-  
 tera toujours nécessairement à faire  
 ce qu'il pensera que ses pareils verront  
 avec joye , & à ne pas faire ce qu'il  
 estimera qu'ils verroient avec tristesse ;  
 hors dans les cas qu'il agisse par mo-  
 tif de haine & désir de vengeance ,  
 ou qu'il se flatte de pouvoir cacher  
 son action.

Cette mécanique ne paroîtra pas  
 moins évidente que les précédentes , à  
 qui se souviendra qu'il a été démon-  
 tré , que non seulement les autres hom-  
 mes sont nos semblables , & que par  
 conséquent étant sujets à l'imitation de  
 leurs sentimens , les dispositions qu'ils  
 prennent à notre égard deviennent les  
 nôtres ; mais que toute action propre  
 qui est susceptible de louange ou de  
 blâme ; c'est-à-dire , capable d'exciter  
 en autrui un sentiment de joye ou de  
 trif-

tristesse , qui s'exprime par approbation ou par condamnation , cause réellement à l'esprit une affection d'autant plus vive , qu'elle ne peut être séparée de l'idée propre , soit dans l'espece du bien , soit dans l'espece du mal.

Que si l'on joint à cela l'idée , quoique fausse , que les hommes ont de leur propre liberté , telle qu'ils s'estiment causes effectives & impartiales de tout ce qu'ils font , on pourra juger combien les Passions qui résultent de la louange , ou du blâme de leurs actions , ont de force & de puissance.

La première en ordre est l'ambition , laquelle doit être comprise sous l'idée d'un désir trop souvent immodéré de dominer sur ses pareils ; soit par la force , en cas de contradiction ; soit par leurs suffrages volontaires , en méritant réellement , ou en leur faisant penser que l'on mérite de leur part , des hommages , des soumissions & des louanges.

Le contraire de l'ambition est la pusillanimité , qui est ( outre une impropriété au Commandement ) une crainte immodérée de déplaire & de mériter le blâme ; surquoy il est à propos

## 306 REFUTATION

pos de remarquer que ce que nous appelons louange ou blâme, quand nous jugeons des actions d'autrui, ou que l'on juge des nôtres, est par rapport à nous-mêmes, ou bien une affection de joye fondée sur le témoignage de la conscience, qui se doit nommer propre complaisance & satisfaction; ou bien une affection de tristesse fondée sur le même témoignage, qui portera les noms de regret & de repentir. Passions d'autant plus vives, que, comme nous l'avons observé, elles renferment plus distinctement l'idée de la propre liberté.

La gloire & la honte, qui sont encore des effets du même principe, se rapportent plus proprement à une action passée, sur laquelle on attend les suffrages ou la condamnation du public; mais quand ces passions sont détachées de la considération & du jugement d'autrui & qu'elles se renferment dans l'idée que chacun a de soi-même, elles changent de nom, & prennent ceux d'arrogance & de fierté, dans l'espece de la propre complaisance, ou celui de remords dans l'espece du repentir.

On peut observer de plus sur ces  
qu-

quatre différentes affections , que la première exempte de violence & d'injustice , est reconnuë pour le caractère particulier des belles ames , lesquelles dans le désir d'une réputation digne d'elles , ou pour la satisfaction qu'elles rencontrent dans l'accomplissement de ce qu'elles ont jugé être de leur devoir , en qualité d'hommes , de citoyens , de personnes publiques ou particulières , & généralement à tous égards , entreprennent ce qui paroît au vulgaire de plus difficile à la nature , parce qu'ils ne sont pas touchés des mêmes objets. Aussi ne faut-il pas conclurre , sur cette idée populaire , que ces ames généreuses se fassent une perpétuelle violence , pour résister aux sentimens communs. L'habitude qu'elles ont contractée de n'acquiescer jamais qu'à des déterminations conformes aux regles qu'elles se sont proposées , ou l'heureuse constitution de leurs organes , qui ne sont que rarement émus par les sensations qui font agir les autres hommes , sont le principe de leur vertu. Ce fut ainsi que la fermeté de Regulus triompha de la tendresse qu'il avoit sans doute pour sa famille ; parceque la détermination qui par-

loit

## 308 REFUTATION

loit chez lui pour l'intérêt de la Patrie & pour l'observation de sa parole, se trouva la plus puissante, par l'habitude formée contre le préjugé com-

**III.**

La honte est une passion toute opposée à la gloire, & qui indique par conséquent une foiblesse réelle, dans celui qui en est touché: ce qui a fait dire justement, qu'elle n'est propre qu'aux Ames qui n'ont ni la force d'être généreuses, ni le courage entier d'être méchantes. Le caractère particulier de ce défaut est de faire sentir à celui qui en est touché, le besoin d'un secours étranger. C'est pourquoi la flatterie a passé de tout temps pour le mode particulier de la honte, les Tyrans & les méchans Princes ne se consolant de leur propre indignité que par son moyen. D'ailleurs le sentiment de la honte a encore cette imperfection, que, ne s'appliquant jamais qu'au passé, il est impossible qu'il puisse rectifier les désordres futurs de celui qu'elle touche le plus. En cela différent des autres passions, qui peuvent toutes, en certain sens, servir à l'avantage de l'individu, ou à ce'ui de l'entière société des hommes.

Le

Les remords qui , dans le langage de l'Ecriture , est appelé le ver de la conscience , n'est proprement qu'une honte portée à l'excès , puisque l'une & l'autre de ces affections consiste également dans la tristesse conçue au sujet d'une action , ou de toute autre faute , dont on joint tellement la cause avec l'idée de soi-même , & d'une entière liberté , que l'on ne sçauroit penser à l'une , sans être à l'instant rappé de l'autre. Et c'est sur cette raison nécessaire qu'est fondée l'importune & douloureuse sensation , qui fait le premier supplice des coupables.

Mais à l'égard de l'arrogance , elle consiste dans une satisfaction de soi-même si forte & si peu mesurée , qu'elle dégénere en mépris de tous les autres. De sorte que son effet indispensable est de produire la haine chez tous ceux à qui elle se découvre , parce qu'il n'est point dans la nature de l'homme , de pouvoir pardonner le mépris de soi-même , qu'elle suppose nécessairement. C'est aussi la raison pourquoi la modestie ne peut manquer de plaire & de se faire aimer ; parce qu'elle suppose des sentimens d'estime  
&c



### 310 REFUTATION

& de respect pour autrui, qui sont aussi flatteurs pour ceux à qui ils le montrent, que les mépris de la fierté sont offensans.

Ce seroit peu toutefois si l'homme se contentoit de se flatter dans ses sentimens; mais par une autre conséquence mécanique de la constitution, il exige de tous les semblables, qu'ils aiment, ou qu'ils haïssent ce qu'il aime, ou ce qu'il hait lui-même; & il veut en général que les autres pensent & ressentent les mêmes affections qu'il lui; le tout en conséquence du même principe, qui forme l'ambition. On veut en effet que les autres vivent & agissent dans un ordre conforme à ses propres idées. On exige non seulement l'obéissance extérieure, mais encore celle des affections, parceque tout cela sert à multiplier la puissance & l'action de celui qui s'attribue cette domination. Le mal est que chacun désirant la même chose pour soi, il est inévitable qu'il s'en résulte une division perpétuelle dans la société, & que par conséquent les hommes ne vivent presque toujours ennemis les uns des autres.

3°. Il doit être évident, après le

démonstrations précédentes, qu'il y a tant d'espèces d'affections, qu'il y a espèces d'objets capables de causer ces perceptions différentes : Et réciproquement que les affections diffèrent entr'elles, autant que les dispositions des individus qui les ressentent ; c'est-à-dire mécaniquement, que les affections diffèrent entre elles, ou à raison des objets qui les excitent, ou à raison des dispositions du sujet qui en ont la perception. Ainsi cette proposition a deux parties, toutes deux faciles à démontrer.

Car en premier lieu, quoique les noms usitez de joye & de tristesse, ou des autres passions qui coulent de la source commune, ne nous présentent que des idées univoques, il est vrai toutefois que leur principe n'est autre que les images résultantes de la perception de certains objets, & que ces images ne peuvent être qu'inégales, puisque, comme il a été invinciblement démontré, nos affections renferment plutôt l'idée de nos perceptions, que celle de la nature des objets. Cependant comme il est impossible qu'une perception ne représente pas l'objet qui la donne, puisqu'elle

que,

## 312 REFUTATION

que, si l'objet est exclus, la perception est anéantie ; il s'ensuit nécessairement que chaque passion est déterminée par une idée, ou image de l'objet telle qu'elle puisse être. Et c'est pourquoy l'amour ou la haine conçus pour un objet, sont toujours différens d'un autre amour, ou d'une autre haine; quoique le même individu soit le sujet d'une même passion en espece, parcequ'il suffit que l'objet, auquel ces passions s'appliquent, soit changé; ou s'il ne l'est pas réellement, que l'image qui le représente dans notre idée, le soit par quelque occasion externe, ou interne. Et voilà le grand principe non seulement de la différence d'une passion à l'autre dans la même espece; mais de différens accès d'une même passion.

En second lieu, il est hors de doute que les modes, ou affections d'un corps mû par un autre, ne résultent pas seulement de la nature de celui qui agit, mais qu'ils résultent aussi de la nature de celui qui en souffre l'action. Desorte qu'en considérant cette vérité dans l'ordre simple du mouvement, nous pouvons dire que tout

corps

ses qui le font mouvoir , que de sa propre nature ; & que par raison semblable , un seul corps supposé agissant sur plusieurs autres , les meut diversément , selon ce qu'il est , & selon ce qu'ils sont. Cela est si clair , que la proposition en peut être mise au nombre des axiomes les plus indubitables. Mais puisque l'ordre des idées est le même que celui des affections des corps animez & sensibles , j'ai lieu d'en conclure , qu'il y a autant de différence entre les passions des individus de même espece , qu'il y a de différence entre leur constitution particuliere , sans parler quand à present , de l'autre différence , qui consiste dans la disparité des perceptions , ou la diversité des images imprimées par les objets.

Que l'on ne cherche donc plus d'autre cause de l'infinie variété qui se rencontre dans les passions dont les hommes sont touchez. Variété si féconde , que nous éprouvons tous les jours , que ce qui est pour l'un un sujet de haine ou de tristesse , est pour l'autre un sujet de joye & d'amour ; que l'un craint ce que l'autre ne craint point , & ainsi du reste ; parceque

## 314 R E F U T A T I O N

chacun juge selon son affection ou perception particulière, & non selon la véritable nature des choses. Ainsi les noms de bien & de mal, de meilleur & de pire n'expriment que nos propres jugemens, relatifs à nos perceptions & aux images qui en résultent.

Mais il s'ensuit encore de-là, que, selon l'usage commun de notre vie, qui se passe presque tout entière à comparer les différents objets, s'il nous arrive de nous mettre en parallèle avec les autres, ou de comparer les autres entre eux, nous en jugeons toujours par la seule différence de nos affections. Ainsi nous disons, par des expressions absolues, que les uns sont braves, les autres timides : & toutefois ces termes ne signifient autre chose qu'une comparaison de nos propres affections, avec celles que nous supposons dans les autres. Par exemple, celui qui méprise un danger sur lequel je ferois des réflexions, & à plus forte raison, si j'avois coutume de le craindre, paroît intrépide à mon imagination. Au contraire celui qui appréhende un danger que je méprise, me paroît

ma-

manquer de courage. De même j'appelle hardiesse ou témérité, le sentiment qui dans une entreprise fait surmonter à quelqu'un les considérations qui auroient pu m'arrêter; & j'appelle faiblesse, l'abandon d'une entreprise, fait en considération d'un motif qui n'auroit aucun pouvoir sur mon esprit. Ainsi la variété des affections de tous les hommes influe de nécessaire sur tous leurs jugemens; d'où il s'ensuit que, loin de pouvoir compter sur aucune règle certaine à cet égard, en conséquence de laquelle tous les hommes devroient aimer ou haïr certains objets, d'une manière uniforme, il n'est aucun individu humain qui puisse compter sur soi même, puisque ses jugemens étant nécessairement relatifs à ses affections, & celles-cy changeant presque continuellement, il est dans l'ordre naturel qu'il haïsse quelquefois ce qu'il a aimé, ou qu'il aime ce qu'il a haï; qu'il craigne ce qu'il a méprisé; ou qu'il méprise ce qu'il a craint, n'y ayant rien de réel dans ses considérations & ses jugemens, que les images des objets gravées, par une perception, que nous voyons être aussi sujette au changement, qu'elle l'est à d'autres.

....

O 2

C'est

### 316 REFUTATION

C'est aussi ce qui rend le repentir si fréquent entre les autres sentimens, d'autant que le succès ne répondant presque jamais aux esperances ; & la tristesse qui en résulte changeant de nécessité les dispositions des hommes, ils ne peuvent plus considerer les objets sous leur première apparence : ce qui les porte à s'accuser volontairement d'erreur, ou dans l'entreprise, ou dans le choix des moyens qui en auroient pu procurer la réussite, ou dans la conduite générale ou particulière. Chose qu'ils s'imaginent dépendre d'eux.

Il s'ensuit aussi de-là que les affections des animaux (que nous ne saurions plus regarder comme destituez de sentiment, après avoir si clairement compris le principe du nôtre) sont aussi différentes des affections des hommes, que leur conformation l'est de la leur. Ainsi quoiqu'ils paroissent avoir des desirs pareils aux nôtres, nous ne saurions raisonner pleinement sur leur sujet. Et véritablement nous reconnoissons dans les brutes un désir de s'accoupler, qui indique un penchant à la volupté, qui se rencontre aussi dans la nature de l'homme.

mé. Toutefois il y a la différence, que leurs désirs ne se rapportent pas, comme les nôtres, à la beauté ou à l'agrément, mais qu'ils sont excités par certaines dispositions de la saison, ou du Sang de la femelle, lesquelles n'agissent point sur nous. Raison qui les exempte des vices, où l'attrait de la beauté jette la plupart des hommes, par d'invincibles déterminations. Cependant nous devons conclure de là, que chaque individu vit content dans sa nature & par sa nature, ayant les sensations suffisantes à son espèce, pour lui fournir les passions qui doivent lui donner le ressort, en le déterminant au genre d'action qui lui est propre; & qu'ainsi les sensations des brutes sont, en cela seul, comparables aux nôtres; qu'elles renferment avec l'idée individuelle, le désir d'être ou de bien-être, dont nul individu sensible ne peut être privé, selon les loix de la nature.

14. Il y a quantité d'autres passions que je n'explique point en détail, parceque les unes manquent de noms distinctifs, comme je l'ai remarqué cy-devant, ou parcequ'elles en ont



## 318 REFUTATION

d'impropres, que l'usage leur a attribué d'une manière absolue, quoique dans le fond, elles ne tirent leur distinction, que des objets auxquels elles s'appliquent. Telles sont, par exemple, la debaucherie ou l'luxure, l'Avarice, l'Yvrognerie, &c. lesquelles ne sont en elles-mêmes que des espèces d'amour distinguées seulement par les objets, auxquels elles se portent. Et il est à remarquer, à l'égard de ces sortes d'affections, qu'elles n'en ont point d'immédiatement contraires, comme les passions véritables, c'est-à-dire, celles qui ont leur principe dans la constitution mécanique de l'individu. En effet la tempérance, la sobriété, la chasteté que nous leur opposons idéellement, ne sont point des passions, mais plutôt des habitudes; &c dans l'âme commune, des puissances supposées dans l'âme, par le moyen desquelles elle est crüe retenir & modérer les appetits corporels. La prodigalité même n'est opposée à l'avarice, que dans son effet de dissiper: autrement on la devroit définir la haine de l'argent: passion qui n'est point naturelle, &c que l'on peut

peut assurer qu'aucun homme n'a jamais euë ; mais le prodigue diſſipe parcequ'il aime d'autres objets plus que l'argent, qu'il ſacrifie trop facilement, dans le dëſir paſſionné de les obtenir.

Le détail de ces paſſions ſurabondantes ne ſeroit donc d'aucune utilité pour mon deſſein, puis-que je me ſuis renfermé à ma propre inſtruction touchant l'origine, l'étendue & la force des paſſions en général, & touchant les propriëtez qui leur ſont communes, pour me mettre en état de les comparer avec les puifſances réelles qui ſont en moi, s'il y en a de différentes de l'habitude & de la perception, & pour juger enfin avec quelque ſolidité, de ce que les unes peuvent réciproquement ſur les autres. Ainſi quoique je voye clairement qu'il y a une différence abſoluë entre l'amour d'un mari pour ſa femme, celui d'un amant pour ſa maitreſſe, celui d'un pere pour ſes enfans, &c. ou bien entre la joye d'un yvrogne à table, & celle d'un Philoſophe à l'étude ; je vois en même temps, que ces différences ne regardent point les

## 320 R E F U T A T I O N

principes communs de chacune de ces affections , & qu'elles se rapportent uniquement, comme je l'ai expliqué, aux objets qui les déterminent. Ce qui me persuade que ce que j'ai dit jusques-ici , suffit pour prendre une notion certaine de la mecanique de nos Passions.



EX.

# EXTRAIT

D U

NOUVEL ATHEISME  
RENVERSE',

O U

REFUTATION DU SISTÈME  
DE SPINOSA,

*Par Dom FRANÇOIS LAMI,  
Religieux Benedictin de la Con-  
gregation de S. Maur.*

A PARIS,

---

1696.

1. The first part of the paper is devoted to a discussion of the

main results.

2. The second part

is devoted to a discussion of the main results.

3. The third part is devoted to a discussion of the main results.

4. The fourth part

is devoted to a discussion of the main results.

5. The fifth part

is devoted to a discussion of the main results.

6. The sixth part is devoted to a discussion of the main results.

7.

8. The eighth part is devoted to a discussion of the main results.

# IDE'E GENERALE

## D U

### SISTÈME DE SPINOSA,

*Et de ses principales conséquences. (1)*

**T**Out ce grand Ouvrage que Spinoza appelle *Traité de Morale*, où il expose méthodiquement la plupart des erreurs qu'il avoit déjà repandues dans ses autres écrits, est uniquement fondé sur la première partie qui n'est qu'une Métaphysique toute pure. En voici à peu près l'Analyse. Sur les notions de la *Substance*, de l'*Attribut*, du *Mode*, de *Dieu*, & de l'*Infini* ; il prétend démontrer qu'il n'y a, ni ne peut y avoir dans la nature qu'une seule Substance, qui est Dieu même, & voici le précis de sa preuve.

Dieu est un être absolument infini, qui a une infinité de perfections, & à la nature duquel appartient incontestablement tout ce qui est réel,

○ 6

&c

(1) Tiré de la pag. 17. 2<sup>de</sup>. du *Nouvel Avertissement* sur le *scyllaire*.

## 324 REFUTATION

& tous les Attributs qui marquent dans leur idée une essence positive; & par conséquent s'il y avoit dans la nature quelque autre substance que Dieu, il faudroit qu'elle eût quelqu'un des attributs de cet être Souverain, puisque, par sa définition il les possède tous; & ainsi il y auroit dans la nature, deux substances de même attribut, & qui auroient quelque chose de commun. Or c'est ce qui est impossible: car puisque par le mot de Substance l'on n'entend que *ce qui existe & ce qui est tellement concevable par soi-même, qu'on peut s'en former l'idée sans le secours de l'idée d'aucune autre chose*; il s'ensuit que l'idée de la substance n'a rien de commun avec quoique ce soit: & qu'ainsi il ne peut y en avoir deux de même attribut.

C'est un raisonnement que nous examinerons dans la suite. Voici cependant les conséquences, qu'il tire de cette proposition, qu'il n'y a qu'une Substance.

Il infère 1. Que tout ce qui est réel & positif appartient à cette substance.

2. Qu'elle est infinie en tout sens.

3. Qu'ainsi elle a une infinité d'attributs.

4. Que

4. Que la chose étendue & la chose pensante, sont ou ses attributs, ou les manieres d'être de ses attributs.

5. Que généralement tous les êtres particuliers, c'est-à-dire, tout ce que nous appellons du nom de creatures, ne sont que des accidens, ou des manieres d'être des attributs de cette substance, qui est Dieu.

6. Que tout ce qui est, est formellement en Dieu, & ne peut ni exister, ni être conçu sans Dieu.

7. Que la nature de cette Substance qui est la nature de Dieu même, est la source féconde, d'où coulent nécessairement & par la nécessité de cette nature même, une infinité de chose, en une infinité de manieres; en un mot, que tout ce qui peut tomber sous la pensée, n'est qu'un écoulement nécessaire de la nature divine.

Hé! que ne conclut-il point de ces dernières propositions?

8. Il infère que Dieu est cause nécessaire de tout, & qu'il agit aussi nécessairement qu'il existe, l'un & l'autre par la nécessité de sa nature; & c'est néanmoins ce qu'il lui plaît d'appeler, agir comme cause libre.

9. Que Dieu n'agit point par une



## 326 R E P U T A T I O N

liberté de volonté , & qu'il ne peut faire que ce qu'il fait.

10. Que la puissance n'est que son essence ; & qu'ainsi tout ce qui est en la puissance , existe aussi nécessairement que ce qui résulte de son essence.

11. Que n'y ayant rien hors de Dieu , Dieu n'agit qu'en lui-même , & point du tout au dehors.

12. Que l'existence des choses est aussi nécessaire que leur essence.

13. Qu'il n'y a rien de contingent dans la nature , & que tout être particulier & fini qui est déterminé par une autre cause particulière & finie ; celle-cy par une autre encore particulière & finie , & ainsi à l'infini de causes en causes , & tout cela par la nécessité de la nature divine.

Et delà il s'étend à de nouvelles conséquences aussi extravagantes que celles qui ont précédé.

Car il infere, 14. Que les êtres de l'Univers n'ont pu être produits d'une autre manière ni dans un autre ordre qu'ils ont été produits , & qu'un autre ordre de chose est aussi peu possible que la pluralité des Dieux.

15. Que toute volonté finie ou in-  
finie

fait n'est qu'une cause nécessaire, & même contrainte, bien loin d'être libre.

16. Que c'est erreur & préjugé que de s'imaginer que Dieu & les hommes n'agissent point sans se proposer quelque but, ou quelque fin.

17. Erreur & préjugé que de penser que Dieu ait tout fait pour l'Homme, & l'Homme pour en être servi & Honoré.

18. Que ces préjugés ne viennent que de ce qu'on sens bien qu'on veut ce qu'on veut, pendant qu'on est dans une terrible ignorance des causes qui nous déterminent à vouloir.

19. Que ces préjugés se sont changés en Superstition, en convoitise & en avarice, en ce qu'ils ont porté les Hommes à inventer plusieurs manières de servir Dieu, pour gagner les bonnes grâces, & l'engager à faire servir toute la nature à leurs besoins.

20. Que lorsque cette nature ne leur a pas été favorable; mais qu'elle les a affligés par des tempêtes, des tremblemens de terre, des maladies & d'autres pareils accidens, ils ont conclu que ces maux ne leur arrivoient que parceque Dieu étoit en colere

## 328 REFUTATION

colere des offenses , qu'ils avoient commises.

21. Que de là sont nées ce qu'il appelle les fausses notions , ou plutôt les préjugés de bien & de mal , de merite & de démerite ; de louange & de blâme , de justice & d'injustice, ou de peché , d'ordre & de confusion, de beauté & de laideur , & tant d'autres semblables , qui dans la vérité ne sont que des manieres d'imaginer , qui ne marquent nullement la nature des chose , mais seulement la constitution du cerveau de chacun en particulier.

22. Qu'après tout , la nature ne se propose nulle fin , & que toutes les causes finales , ne sont que des Chimeres & des fictions de l'esprit humain.

Voilà ce que contient la premiere partie du Systême de Spinoza. Il est bon d'y joindre ce qu'il dit dans les autres , de la nature de l'ame & de son immortalité , afin d'avoir en un même endroit toutes les sources de ses erreurs , comme réduites sous un même point de vuë.

Rien n'est plus bizarre que son sentiment sur l'immortalité de l'ame. Il se réduit à dire que celle des ignorans

rans & des stupides est mortelle , & que celle des gens sages & éclairez est partie mortelle & partie immortelle , & voicy de quelle maniere il explique ce paradoxe.

1. Il prétend que l'ame , ou l'esprit de l'homme n'est que *l'idée que Dieu a du corps humain comme existant* , & qu'ainsi l'ame qu'on appelle raisonnable , est *une partie de l'entendement infini de Dieu* , ce sont ses termes.

2. Parceque Dieu n'a pas moins l'idée de tous les autres corps , que du corps humain ; il assure que tous les autres corps sont aussi animez quoiqu'en degrez differens : parceque les idées sont plus ou moins parfaites, selon le plus & le moins de perfection qui se trouve dans les objets.

De ce principe, il s'ensuit évidemment que lorsque le corps humain est détruit, Dieu ne le pouvant plus voir comme existant, l'ame de l'homme n'est plus , & qu'ainsi l'homme est mort selon le corps & selon l'ame.

De plus , parceque , selon Spinoza , *le Corps humain meurt autant de fois que ses parties n'ont plus entr'elles le même rapport de mouvement & de repos qu'elles avoient auparavant* , qu'il  
qu'il

## 330 REFUTATION

*qu'il retienne encore la circulation du Sang, & les autres apparences extérieures d'un corps vivant*, il s'ensuit que Dieu ayant alors une autre idée de ce corps que celle qu'il avoit auparavant, l'ame qui lui est unie est aussi tout autre, que c'est un tout autre homme que ce n'étoit auparavant, & qu'ainsi plusieurs & divers hommes peuvent passer successivement sous les apparences d'un même corps. Et en effet, Spinoza ne s'éloigne point de ces conséquences.

Cependant dans la crainte qu'elles n'effrayent trop le monde, il essaye de les adoucir, en disant que, si après la destruction du corps, Dieu n'en voit plus l'existence, il en voit encore l'essence, & que l'idée qu'il a de cette essence est quelque chose qui appartient à la nature de l'ame, & qu'ainsi il n'y a qu'une partie de l'ame qui périt, pendant que l'autre subsiste.

Mais 1. il ne devoit donc pas dire, comme il a fait, *qu'il n'y avoit que le corps comme existant qui pût être l'objet de l'idée qui constitue l'essence de l'esprit de l'homme, (a) ou que l'essence*

(a) Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus actu existens, & nihil aliud. Prop. 3. 3. partis Ethicæ.

de l'ame n'est que l'idée du corps existant actuellement. (a)

Car il y a une contradiction manifeste à dire que l'ame n'est que l'idée du corps comme existant, & que néanmoins elle est l'idée du corps pris comme n'existant pas.

2. Puisque, selon Spinoza, un même homme change plusieurs fois de corps pendant sa vie, & qu'après la destruction de ces divers corps, Dieu en voit encore les diverses essences, laquelle sera ce des idées de ces diverses essences qui fera l'essence de l'ame de cet homme? Son ame sera-t-elle composée de toutes ces idées, ou se multipliera-t-elle à proportion du nombre de ces essences? L'ame est-elle capable de composition, de multiplication & de division? Et l'idée du *Moi*, qui exprime si bien l'idée de l'ame, ne marque-t-elle pas une Substance unique, simple & absolument indivisible?

3. Enfin cette manière dont Spinoza dit qu'existe encore une partie de l'ame, après la destruction du corps, est extrêmement bizarre, & des

(a) Mentis essentia in hoc Soli consistit, quod sit idea corporis actu existentis. *Epiſt.* 66.

### 330 REFUTATION

*qu'il retienne encore la circulation du Sang, & les autres apparences extérieures d'un corps vivant*, il s'ensuit que Dieu ayant alors une autre idée de ce corps que celle qu'il avoit auparavant, l'ame qui lui est unie est aussi tout autre, que c'est un tout autre homme que ce n'étoit auparavant, & qu'ainsi plusieurs & divers hommes peuvent passer successivement sous les apparences d'un même corps. Et en effet, Spinoza ne s'éloigne point de ces conséquences.

Cependant dans la crainte qu'elles n'effrayent trop le monde, il essaye de les adoucir, en disant que, si après la destruction du corps, Dieu n'en voit plus l'existence, il en voit encore l'essence, & que l'idée qu'il a de cette essence est quelque chose qui appartient à la nature de l'ame, & qu'ainsi il n'y a qu'une partie de l'ame qui périt, pendant que l'autre subsiste.

Mais 1. il ne devoit donc pas dire, comme il a fait, *qu'il n'y avoit que le corps comme existant qui pût être l'objet de l'idée qui constitue l'essence de l'esprit de l'homme, (a) ou que l'essence*

(a) Objectum ideæ humanam mentem constitutentis est corpus actu existens, & nihil aliud. Prop. 3. 3. part. Ethicæ.

de l'ame n'est que l'idée du corps existant actuellement. (a)

Car il y a une contradiction manifeste à dire que l'ame n'est que l'idée du corps comme existant, & que néanmoins elle est l'idée du corps pris comme n'existant pas.

2. Puisque, selon Spinoza, un même homme change plusieurs fois de corps pendant sa vie, & qu'après la destruction de ces divers corps, Dieu en voit encore les diverses essences, laquelle sera ce des idées de ces diverses essences qui fera l'essence de l'ame de cet homme? Son ame sera-t-elle composée de toutes ces idées, ou se multipliera-t-elle à proportion du nombre de ces essences? L'ame est-elle capable de composition, de multiplication & de division? Et l'idée du *Moi*, qui exprime si bien l'idée de l'ame, ne marque-t-elle pas une Substance unique, simple & absolument indivisible?

3. Enfin cette manière dont Spinoza dit qu'existe encore une partie de l'ame, après la destruction du corps, est extrêmement bizarre, & des

(a) Mentis essentia in hoc soli consistit, quod sit idea corporis actu existentis. *Epist.* 66.



### 332 REFUTATION

des plus alambiquées. Car il prétend que cette partie ne se souvient nullement d'avoir jamais été , quoiqu'il assure qu'elle soit éternelle en tout sens, c'est-à-dire , & qu'elle n'ait jamais commencé , & qu'elle ne doive jamais cesser d'être.

Il veut de plus que cette manière d'exister ne soit que la plus pure intelligence , & qu'elle ne consiste que dans les idées les plus claires , les plus distinctes , & les plus épurées. Il ajoute que l'on doit plus ou moins craindre la mort de l'ame , selon qu'on a plus ou moins de facilité pour ces fonctions purement intellectuelles ; & qu'ainsi au lieu que les ignorans , les stupides , les gens grossiers & les enfans périssent sans ressource par la destruction de leur corps ; les sages & les vrais Philosophes sont en quelque manière éternels.

Y a-t-il rien de plus extravagant que ce Système ? Mais ce n'est pas ici le lieu de se réfuter ; c'est assez d'en avoir touché légèrement les contradictions.

Voilà donc la Métaphysique de Spinoza & les Monstres qu'elle renferme. Après cela , il ne faut pas être  
fort

fort connoisseur pour juger que cet auteur est très-éloigné , je ne dis pas de la superstition, mais de toute Religion , & que, s'il n'est Athée, au moins il ne s'élève nullement au dessus des Deïstes.

Je dis, *s'il n'est Athée* : car de ne reconnoître qu'un être universel indistigué de toute la nature & de l'Assemblée de tous les êtres : un être sans liberté & sans providence, & qui sans but & sans fin, sans choix & sans élection, soit emporté par une nécessité aveugle & inévitable en tout ce qu'il fait ; ou plutôt qui ne fait rien : mais à qui toutes choses échappent aussi nécessairement, & aussi indéléberément, qu'un torrent échape à sa source d'où il sort : si cela peut s'appeller *reconnoître un Dieu*, je ne sçai pas pour moi ce qui s'appelle s'en reconnoître point.

Il me paroît qu'il n'en faut par davantage, pour former l'Athéisme; & j'entre fort dans la pensée d'un des beaux esprits de ce siècle, qu'il n'y a jamais eu d'Athée qu'en ce sens-là. Peut-être verra-t-on bientôt les preuves de cette proposition dans un excellent ouvrage qu'il médite.

## 334 REFUTATION

Il faut voir cependant les conséquences de cette Métaphysique, pour la Religion & pour la Morale.

### *Étranges conséquences de la Métaphysique de Spinoza.*

Nous n'aurons pas la peine de les tirer, l'auteur nous épargne ce travail : il les tire lui-même partie dans la Morale, partie dans ses Lettres & partie dans ce Traité; qu'il appelle Philosophie politique.

Et 1. il infère que c'est un abus que de considérer Dieu comme un Législateur, ou comme un souverain qui fasse observer ses lois à force de menaces & de promesses, par la voie des peines & des récompenses. Égal abus que de regarder Dieu comme bienfaisant, comme juste, comme miséricordieux &c.

En effet l'Auteur raisonne juste dans ses principes, car toutes ces idées supposant que Dieu & les hommes sont libres, il est visible que Spinoza leur ayant ôté également la liberté, ces idées doivent s'évanouir, & être retranchées de la Morale.

Aussi ajoutez-il que ça n'a été que  
pour

pour s'ajuster à la foiblesse de l'esprit humain & à l'ignorance du vulgaire, que Jesus-Christ & les Prophetes ont représenté Dieu sous ces idées, & prescrit des Loix & des commandemens de sa part: mais que pour ceux qui en étoient capables, il ne faut pas douter que J. C. ne leur ait enseigné les choses comme vérités éternelles (a) sans leur en faire des loix & des commandemens, auxquels il voulût les assujettir, & que c'est en ce sens qu'il les a délivrés de la servitude de la Loy.

Cela s'appelle que les Loix & les commandemens ne sont que pour les gens grossiers & les stupides, & nullement pour les personnes éclairées & les Philosophes, qui savent que Dieu (comme dit Spinoza) n'agit & ne règle toutes choses que par la nécessité de la nature. Et ainsi un peu d'esprit nous délivre de la servitude de la Loy.

2. Il infere que la Providence, les  
De-

(a) Remarquez que par les vérités éternelles Spinoza s'entend (ainsi qu'il s'en explique dans sa 28. Lettre) que les choses mêmes & leurs manières d'être sont autant qu'elles ont une essence & une existence nécessaire.

### 336 REFUTATION

Decrets & les volontés divines ne sont autre chose que l'ordre constant, nécessaire & immuable de la nature; & que les véritables Philosophes sont fortement persuadés que Dieu gouverne la nature selon les loix universelles, c'est-à-dire, par la nécessité absolue de sa propre nature, & non pas selon l'exigence des loix particulières de la nature humaine, à laquelle il n'a pas plus d'égard qu'au reste de sa nature.

En effet, Dieu ne faisant rien délibérément, il est aisé de juger qu'il n'y a dans sa conduite nulle préférence, nulle distinction pour qui que ce soit. Cela veut dire en un mot, que Dieu na nulle conduite, nulle direction, nul gouvernement, nulle providence, mais que toutes choses échappent indifféremment de son sein, sans son aveu & sans attendre ses ordres.

Sans mentir, les hommes se trompent bien, de se croire si distingués & si favorisés de Dieu, & de s'imaginer qu'il ait pour eux plus d'égards que pour les fourmis & pour les plantes. Que leurs actions de grâces sont ridicules! & que leur reconnaissance envers Dieu est stupide & insensée.

Ils ne lui sont pas plus redevables que les mulets & les bêtes de charge.

3. L'Auteur ne conclut pas simplement qu'il ne peut y avoir de miracles (ce mot pris dans l'usage commun, pour un événement contre l'ordre & les loix de la nature :) il ne se contente pas d'assurer que par les miracles, s'ils étoient possibles, on ne pourroit connoître ni l'essence, ni l'existence, ni la providence de Dieu, il soutient encore qu'on ne peut donner créance aux miracles, sans s'exposer à douter de tout, & à tomber dans l'Athéisme.

On sera peut-être surpris de cette dernière conséquence; & en effet elle est doublement surprenante 1. Il est surprenant que la créance aux miracles conduise à l'Athéisme. 2. Plus surprenant encore qu'un Athée donne des préservatifs contre l'Athéisme. Mais on reviendra de cette double surprise, si l'on prend garde que Spinoza parle & raisonne juste dans ses principes: car si l'ordre & les loix de la nature ne sont, comme il le prétend, que la nature de Dieu même, qu'une suite nécessaire de son essence, il est visible qu'on ne peut admettre de mi-

## 338 R E P U T A T I O N

racles , c'est-à-dire , d'effets contraires à l'ordre & aux loix de la nature, sans croire que l'essence de Dieu peut être renversée & détruite , & par conséquent sans tomber dans l'Athéisme. Mais comme le Dieu de la façon de Spinoza n'est qu'une machine ou tout au plus qu'une bête, si toutefois les bêtes ont quelque chose de plus que la machine; il n'est pas fort à craindre de renverser l'essence d'un tel Dieu, & de tomber dans cette espèce d'Athéisme. L'on ne doit craindre que de méconnoître un Dieu tout sage & tout-puissant , un Dieu plein de liberté , & maître absolu de son action & de ses ouvrages, parce que dans la vérité il n'y a qu'un tel être qui mérite justement le nom de Dieu. Et ainsi , que Spinoza se fasse quel Dieu il lui plaira; que son Dieu n'ait nulle puissance extraordinaire ; qu'il ne puisse rien faire que ce qu'il fait, ou plutôt que ce qui lui échape invinciblement. Pour moy , je ne veux point de Dieu qui ne soit assez sage pour prescrire à chaque être une fin convenable , & assez libre & assez puissant pour conduire chaque chose à sa fin: en un mot, je ne veux point de

de Dieu qui ne puisse faire tout ce qui lui plaira au Ciel & en la terre.

4. Spinoza infere que le droit naturel sous lequel tous les hommes naissent, & sous lequel la plupart vivent s'étend aussi loin que les forces de chaque individu qu'il permet tout ce qu'on desire & ce qu'on peut, & qu'il ne défend que ce qu'on ne connoît pas, & ce qu'on ne peut nullement obtenir.

Cela veut dire (comme il s'explique lui-même) que le droit naturel n'interdit ni la discorde, ni la haine, ni la colere, ni la fraude, ni rien de tout ce que l'appétit peut rechercher; qu'on a un droit légitime sur toutes choses sans distinction, & qu'on peut en user sans crime, si l'on peut les obtenir soit par force, soit par ruses; ou par prieres, jusqu'à tenir pour ennemi quiconque s'oppose a nos convoitises & jusqu'à égorger indifferemment pere & mere, freres, sœurs & généralement tous ceux qui mettent obstacle à nos desseins.

Après cela, ne faut-il pas avouer que voilà un droit naturel bien réglé, que cette morale est excellente, & que la nature est bien sage de nous



## 340 REFUTATION

avoir donné un tel droit ?

Il est pourtant vrai que ces paradoxes ne sont que des suites légitimes des principes de Spinoza. Car après avoir dépouillé Dieu & les hommes de toute liberté & les avoir fait agir à la façon des machines, ce n'est plus à la raison à régler le droit naturel, ni à lui prescrire des bornes : (a) mais à la cupidité & à la puissance de la nature, c'est-à-dire, à ces loix aveugles & téméraires selon lesquelles il veut que toutes choses se fassent. Car c'est tout ce qu'il entend par le droit naturel : (b) Et ainsi l'homme fait de plein droit tout ce qu'il fait par ces loix : (c) c'est-à-dire, en un mot tout ce qu'il fait, puisqu'il ne peut rien faire, qu'il ne soit machinalement déterminé par ces loix fatales.

Que si après cela vous trouvez quelque chose d'absurde & de déréglé dans ce droit naturel & dans ses suites,  
Spi-

(a) *Hominum jus naturale non ratione, sed quocumque appetitu, quo ad agendum determinantur, definiri debet.*

(b) *Per jus naturæ intelligo ipsas naturæ leges secundum quas omnia fiunt.*

(c) *Quidquid unusquisque homo ex legibus suæ naturæ agit, id summo naturæ jure agit.*  
*Tract. Polit. c. 2.*

# DE SPINOSA. 341

Spinoza vous répond froidement que cela vient de ce *que vous ne connoissez les choses qu'en partie, que la plupart des combinaisons de l'ordre de la nature vous sont inconnues, & que cependant vous voudriez ajuster toutes choses aux regles de votre foible raison, quoique dans la verité, ce qui lui paroît mauvais & derogé ne le soit nullement par rapport à l'ordre & aux* <sup>Tract. Polit.</sup> *loix de la nature universelle, mais seulement par rapport aux loix de notre* <sup>cap. 2.</sup> *nature.*

Cependant comme il avouë qu'un tel droit pourroit avoir des suites facheuses, & que si chacun en usoit, il n'y auroit plus aucune sureté dans la société civile, il dit qu'il a été nécessaire que nous conspirassions tous unanimement à nous défaire de notre droit naturel, pour le posséder en commun, & à renoncer à notre appétit, pour le soumettre à la puissance & aux Edits ou des souverains, ou de quelques Magistrats, ou d'une Communauté dont nous sommes membres; & c'est là, dit-il, le fondement de la Monarchie, de l'Aristocratie & de la Démocratie.

Il ajoute que ce n'est que par ce

## 342 REFUTATION

renoncement à son droit, qu'on a commencé à connoître ce que c'est que justice & injustice, pechés ou obeissance : que ces choses ne peuvent avoir lieu que dans un Empire: que hors de là sous l'Etat de nature, il n'y a nul peché, & que c'est en ce sens que S. Paul a dit qu'avant la loi, c'est-à-dire, sous la nature, les hommes ne scauroient pécher.

5. Et de là il infere que ce n'est que par l'alliance que nous avons contractée avec Dieu, & par le transport que nous lui avons fait de notre droit naturel, que le droit Divin a commencé : mais qu'avant cela nous pouvions sans peché haïr Dieu & le prochain, & nous révolter contre ce souverain être, la nature, dit-il, n'apprenant à personne qu'on soit tenu de lui obéir, & la raison même n'en sachant rien.

Mais si cela est, les hommes sont bien fots, s'il est vrai qu'ils soient naturellement impeccables, de s'aller exposer à devenir criminels en faisant alliance avec Dieu.

D'ailleurs toute alliance étant un traité dans lequel, par le moyen de certaines conditions, & de certains en-

engagemens de part & d'autre , on tend à une certaine fin ; il est visible que toute alliance suppose que les traitans soient capables d'agir pour une fin & avec liberté. Si donc ni Dieu ni les hommes n'ont aucune liberté, & s'ils sont incapables d'agir pour une fin, comme le prétend Spinoza, quelle alliance les hommes peuvent-ils contracter ou avec Dieu, ou entr'eux ? La justice a manqué en cette occasion à Spinoza.

6. Il bannit absolument le péché, en quelque sens qu'on le prenne.

Car 1. s'il se prend pour la privation de la droiture & de la perfection due à un être, il répond qu'il n'y a de privation que selon notre manière de penser, & nullement par rapport à Dieu & à la nature : parce qu'il ne convient pas plus de perfection aux choses que ce que Dieu leur en a donné, c'est-à-dire, que ce qui suit nécessairement de la nature divine & des loix nécessaires & immuables de cette nature : & qu'ainsi on ne peut pas dire d'un aveugle, par exemple, qu'il soit privé de la vue, parceque la vue ne lui convient pas plus & ne lui est pas plus due qu'à une pierre.

### 341 REFUTATION

2. Si le peché se prend pour ce qui se fait contre les regles de la raison, Spinoza répond que l'homme par les loix de la nature n'est nullement obligé de se conduire par la raison; qu'autrement tous les hommes s'y conduiroient les loix de la nature n'étant que les loix de Dieu même, qui est nécessaire & immuable; & qu'ainsi l'ignorant le stupide, l'insensé, le passionné & l'emporté, ne sont pas plus obligés de droit naturel à vivre selon la raison, qu'un homme accablé de maladie est obligé d'avoir une parfaite santé.

Sans mentir les hommes ont grand tort de s'appliquer avec tant de soin & de travail à réprimer leurs passions, & à vivre selon les regles de la raison; c'est forcer la nature, c'est s'opposer à ses loix, & s'y opposer vainement, puisqu'elles sont inviolables; c'est renoncer à son bonheur, & se rendre actuellement malheureux. C'est renoncer à son bonheur, parce que le plaisir de lui-même rend en quelque sorte heureux pour le tems au quel on le goûte, & que la plupart des passions sont accompagnées d'une espèce de douceur & de plaisir, sur-

tout

tout lorsqu'elles sont affranchies des remords de la conscience, & des reproches de la raison, comme elles le doivent être dans le système de Spinoza : & c'est se rendre actuellement malheureux, parce que la douleur & la peine rendent malheureux, & que le travail de la résistance aux passions est naturellement inséparable de la peine & de la douleur.

3. Enfin si l'on prend le péché pour ce qui est opposé à la volonté de Dieu : Spinoza répond qu'il y a contradiction, que quelque chose se fasse contre la volonté de Dieu ; parce que sa volonté est indistiguée de son entendement, son entendement indistigué de sa nature, & que tout ce qui se fait n'est qu'une suite nécessaire de cette nature immuable.

Et ainsi les plus grands crimes sont aussi agréables à Dieu que les meilleures actions, les scélérats que les gens de bien ; ou plutôt il n'y a ni crimes ni scélérats, parce que chacun n'est que ce que Dieu le fait être ; que chacun a sa perfection proportionnée à son essence, & qu'enfin l'essence de chaque être & sa perfection ne sont que la même chose.

P 5

Aussi

## 346 R E F U T A T I O N

Aussi Spinoza ne fait-il nulle difficulté d'assurer que les impies font aussi bien la volonté de Dieu que les plus gens de bien.

N'est-ce pas là ouvrir la porte à toute sorte de désordres ? Et qui est-ce qui fera difficulté de s'y abandonner , s'il croit le pouvoir faire impunément par rapport aux hommes ?

Mais par dessus toutes ces raisons d'exclure le péché , Spinoza devoit encore ajoûter , conformément à son sentiment , que l'homme n'a nulle liberté : car il est visible que sans liberté il ne peut y avoir ni péché , ni mérite.

7. On voit encore que dans ces principes le péché originel & la corruption de la nature ne sont que des fictions d'esprit. Et en effet, Spinoza dit sans façon que le dessein qu'Adam prit de manger du fruit défendu , ne fut ni mauvais, ni opposé à la volonté de Dieu. (a)

Et pour la nature humaine , elle est incapable de corruption , parce qu'il ne lui convient que ce que Dieu  
lui

(a) *Voluntas Adamî nec mala nec propriis loquendo contra Dei voluntatem*

lui donne en vertu des loix immuables de la nature universelle.

8. De là vient que Spinoza ne reconnoît dans la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion, & qu'il dit que ce n'est que par destours d'imagination qu'on lui attribue ces qualités. (a)

9. Il s'ensuit encore de là que nous n'avons nul besoin d'un réparateur; ni d'un médiateur auprès de Dieu. Aussi Spinoza assure-t-il qu'il n'est nullement nécessaire à salut de connoître JESUS-CHRIST selon la chair; il se moque de ce qu'on dit de sa résurrection & ajoute qu'il est aussi ridicule de dire que Dieu ait pris la nature humaine, que de dire que le cercle ait pris la nature du quarré. (b)

10. Comme Spinoza ne reconnoît ni mérite, ni demerite, il est visible qu'il ne doit admettre ni récompense, ni supplice. Aussi regarde-t-il comme

P 6

des

(a) *Natura non tribuo pulchritudinem, deformitatem ordinem, neque confusionem; nam res non nisi respectivè ad nostram imaginationem possunt dici pulchræ, aut deformes ordinatæ, aut confusæ.*

(b) *Dans la 21. de ses Lettres à M. Oldemburg.*



### 348 REFUTATION

des chansons tout ce que la foi nous enseigne du Paradis & de l'Enfer.

. 11. Cependant au milieu de tout cela, il affecte un certain langage capable d'éblouir & de faire illusion. Il ne parle que d'exercice de vertu, que de loi de Dieu, que de connoissance & d'amour de Dieu, que de se sauver & de se perdre, que de bonheur & de malheur; mais il faut voir le sens qu'il donne à ces termes.

Il dit d'abord qu'agir par vertu, c'est agir selon les regles de la raison. A s'en tenir là, rien n'est plus spécieux; mais si vous lui demandez ce que c'est qu'agir selon la raison; il vous dira froidement que la raison n'exige rien que ce que demande la nature: c'est-à-dire que la raison & la nature demandent également qu'on *s'aime soy-même, qu'on cherche en tous son avantage, qu'on ne travaille qu'à la conservation de son être propre, & qu'on ne desire rien que par rapport à cela. Ce sont ses termes.*

Et ainsi agir par vertus selon Spinoza, c'est agir selon les loix de sa propre nature; aussi dit-il nettement, que plus on travaille à sa propre consommation, & plus on cherche ses  
avan-

avantages & ses propres intérêts, plus on est vertueux.

Sans mentir voilà une vertu bien austère !

Est-il possible qu'il y ait des gens assez stupides & assez brutaux, pour se laisser prendre à cette extravagante idée de vertu ? Que l'on compare un peu avec cette monstrueuse morale, l'idée de la vertu chrétienne, qui consiste à négliger ses propres intérêts, à s'oublier soi-même, à renoncer à soi-même, à se sacrifier pour le service de Dieu & du prochain : & qu'on juge après cela, laquelle des deux mérite mieux le nom de vertu.

Cependant c'est cette brutale vertu que Spinoza prétend qu'on doit rechercher pour elle-même : parce que, selon lui, il n'y a rien hors d'elle qui nous puisse être plus avantageux qu'elle-même, le prix de la vertu, dit-il, est la vertu même : c'est-à-dire, que cette vertu qui, à parler nettement, n'est que l'amour propre, cette vertu, dis je, est notre fin & notre souverain bien ; de sorte qu'à ce conte, l'homme est à lui-même son souverain bien. De bonne foi, peut-on éprouver autant de faiblesses

### 350 R E P U T A T I O N

& de miseres que nous en sentons tous les jours, & donner dans cette extravagante pensée ? Il n'est pas possible que Spinoza n'en ait été effrayé lui-même ; & c'est apparemment à dessein de l'adoucir, qu'il nous va parler de la Loi divine d'un air un peu différent.

Car il dit 1. que la *Loi divine* est ce qui n'a pour objet que le Souverain bien, qui consiste en la connoissance & en l'amour de Dieu.

2. Que la plus grande récompense est de l'accomplir , c'est-à-dire , de connoître & d'aimer Dieu de tout son cœur ; comme aussi ses plus grands châtimens ne sont que la privation de cet amour, l'esclavage de la chair, la légèreté & l'inconstance.

Un Catholique parleroit-il mieux que cela de la Loi de Dieu ? Et n'auroit-on pas sujet de prendre ces belles paroles de Spinoza pour une retractation formelle de ce qu'il nous vient de dire de la vertu ? Mais ne nous y trompons pas ; il peut bien changer de langage, & affecter un air de piété : mais il ne change pas pour cela de sentimens ; & sous cet air apparent de piété, il couvre toujours les  
mê-

mêmes impietz : car enfin quand on vient à examiner ce que c'est que cet amour de Dieu qu'il fait tant valoir ; on trouve que cet amour est joint à toutes nos passions : (a) que les passions servent à l'entretenir , que plus on connoît ses passions clairement & distinctement , plus on aime Dieu ; (b) & que comme on n'est gueres sans quelque passion , ou du moins que le corps n'est jamais sans quelque alteration , & quelque changement , on peut aussi toujours être dans l'amour actuel.

Ainsi il n'est par besoin de se tourmenter beaucoup pour accomplir la loy de Dieu , & vivre dans l'amour actuel. Cet amour , au sentiment de l'Auteur , nous est naturel & absolument nécessaire ; parce qu'il n'est nullement différent de la loi divine : & que cette loy n'est que l'ordre nécessaire & immuable de la nature , auquel

(a) Hic amor junctus est corporis affectionibus , quibus omnibus fovetur.

(b) Qui se suosque affectus clarè & distinctè intelligit : Deum amat , & eo magis , &c. Cum foveatur omnibus corporis affectionibus , mentem maximè occupare debet. *Ethica Part. 5. Prop. 15. & 16.*

## 352 REFUTATION

quel on ne peut manquer d'être conforme. Voici les propres termes de Spinoza. (« Quant à la Loi divine  
 » qui nous est naturelle , & dont le  
 » sommaire est d'aimer Dieu , elle  
 » s'appelle Loi dans le sens que les  
 » Philosophes ordinaires appellent  
 » Loix les regles de la nature suivant  
 » lesquelles toutes choses se font nécessairement: car l'amour de Dieu  
 » n'est point obéissance , mais une  
 » vertu inséparable de l'homme qui  
 » connoit véritablement Dieu.)

Que si vous lui objectez que cet amour de Dieu étant nécessaire, il ne sauroit être d'aucun mérite ; il vous répond que *soit qu'il aime Dieu librement ou nécessairement* , il aime toujours Dieu , & que dès-là il est sauvé. (a)

C'est à-dire , que , selon Spinoza, il n'y a pas d'autre Paradis ni d'autre Enfer , d'autre bonheur ou d'autre malheur , d'autre salut ou d'autre perte , que ce bizarre amour & que son défaut. Certainement si l'on est heureux à proportion du plaisir dont on jouit,

\* (a) Sive Deum amem liberè: sive ex necessitate decreti, Deum tamen amabo, & salvus ero.

jouit, l'amour des biens sensibles donnant plus de plaisir que cette espèce d'amour de Dieu : il doit aussi rendre plus heureux : & ainsi ce seroit plutôt dans l'amour des biens sensibles qu'il faudroit avoir établi la beatitude, & je ne doute pas que, si Spinoza rendoit aux hommes assez de liberté pour aimer ce qui leur plairoit le plus, ils ne préférassent l'amour sensuel à l'amour de Dieu, & qu'ils n'aimassent mieux se sauver, c'est-à-dire, se rendre heureux avec cet amour, que de se perdre, c'est-à-dire, se rendre malheureux avec l'amour de Dieu. Mais il n'est pas même nécessaire pour cela, que Spinoza rende aux hommes la liberté qu'il leur a ôtée; moins ils en auront, plus le plaisir aura le pouvoir de les entraîner, & en trouvant davantage dans l'amour sensuel, que dans ce bizarre amour de Dieu, ils ne sçauroient manquer de se porter à l'un plutôt qu'à l'autre; & ainsi ce ne sera plus l'amour de Dieu, comme le prétend Spinoza, mais l'amour sensuel qui sera une vertu inseparable de l'homme.

12. Après la liberté que Spinoza s'est donnée jusques ici, il ne faut pas  
s'at-

### 354 REFUTATION

s'attendre que la foy & la sainte Ecriture soient chez luy d'une grande autorité.

L'Ecriture, dit-il, n'est sainte ni divine, qu'autant que les hommes s'en servent pour s'émouvoir à la piété; ce qui est commun à tout autre livre de dévotion. Il ajoute que son unique but est de nous enseigner l'obéissance à Dieu, & qu'ainsi les autres spéculations qui n'y tendent pas directement, soit qu'elles aient Dieu, ou les creatures pour objet, ne regardent point l'Ecriture: & que par conséquent il faut les retrancher de la Religion.

Cela s'appelle en un mot, qu'on ne doit pas avoir plus d'égard pour l'Ecriture que pour l'Alcoran. Pour la foy, il dit que *ce n'est autre chose que d'avoir certains sentimens de Dieu, dont la connoissance nous porte indispensablement à lui obéir.*

(D'où il s'ensuit, *continue-t-il*, que la foi ne requiert pas tant la vérité que la piété: c'est-à-dire que ce qui sert à nous porter à l'obéissance; quoique la plupart de ses dogmes n'aient pas seulement l'ombre de la vérité.)

Enfin il conclut (qu'il est libre à cha-

chacun d'accommoder à sa portée les dogmes de la foy, pourvu qu'on n'en tire pas de conséquences contraires à l'obéissance qu'on doit à Dieu.)

Il semble, à entendre Spinoza, qu'il n'ait rien de plus cher que cette bienheureuse obéissance, & si d'une main il renverse toute la Religion & toute la Morale, par tant de dogmes impies que nous avons rapportés, il paroît les relever de l'autre par le zèle qu'il témoigne pour l'obéissance.

Mais qu'on ne s'y trompe pas: l'obéissance, selon lui, n'est que pour le vulgaire, c'est-à-dire pour les gens grossiers & stupides, & *non pas pour les personnes éclairées, qui savent que les Decrets de Dieu ne sont point des loix faites à plaisir, mais des vérités éternelles qui enveloppent une nécessité inévitable*: ce sont ses termes. Il ajoute qu'il est aussi nécessaire, que ce qui est commandé par les loix arrive, qu'il est nécessaire qu'un triangle ait trois angles: & que ce qui est commandé par les loix, ne dépend pas plus de nous ni de notre volonté, qu'il en dépend de faire changer les Decrets de Dieu par nos prières; & qu'ainsi les commandemens de Dieu  
ne



## 356 REFUTATION

ne nous obligent que tandis que nous en ignorons la cause : mais que dès que nous la connoissons , ils cessent d'être commandemens , & qu'alors nous ne les regardons plus que comme des vertus éternelles.

De sorte qu'au conte de Spinoza, la foy l'Écriture , les Commandemens , l'obéissance & les prieres ne sont nullement pour les habiles, mais pour *les gens grossiers & stupides , qui ont besoin de ces misérables secours pour s'exciter à la vertu.* Ce sont ses propres termes.

13. De ce même principe , que par l'Écriture & la foy, Dieu ne demande que l'obéissance , Spinoza infere 1. que le culte extérieur n'est nullement agréable à Dieu par lui-même, & qu'il ne lui importe pas de quel culte extérieur on se sert, ni quels sentimens on a de la Religion , de son culte & de Dieu même.

2. Qu'on ne peut avoir de sentiment sur tout cela , qui ne soit agréable à Dieu , & que les Magistrats ne doivent souffrir & même agréer; pourvu que pas ces sentimens, on ne se trouve par éloigné de l'exercice de la vertu & de l'obéissance.

3. Que

3. Que les Juifs n'ont pas été plus agréables à Dieu par leur culte & leurs ceremonies que les Gentils ; & que ceux-cy ont été parfaitement égaux à ceux-là, dans l'exercice de la vertu, & dans tous les moyens de devenir heureux.

4. Que les cérémonies, celles même du nouveau Testament, comme le Baptême, la Cène, les Fêtes, les Prières, &c. n'ont été établies que comme des signes de l'Eglise universelle, & non pas comme choses qui importent à la béatitude, ni qui contiennent rien de saint ; de sorte que celui qui mène une vie solitaire, n'y est nullement obligé. Ce sont ses propres termes.

Peut-on mieux se déclarer pour l'indifference des Religions, ou plutôt pour le renversement de toute Religion ? Mais il le va faire encore plus précisément dans la dernière conséquence qu'il va tirer.

14. Car il conclut (ce qui paroît avoir été le but principal de tout son système) 1. que c'est aux Magistrats à prescrire la forme du Culte dont on doit servir Dieu 2. qu'ils doivent permettre à leurs citoyens d'avoir quels  
sen-

### 358 REFUTATION

sentimens il leur plaît sur la Divinité & sur la Religion, & de parler & se conduire selon ces sentimens, même quant au culte extérieur : toujours néanmoins avec cette condition que ces sentimens ne les détourneront pas de l'exercice de la vertu & de l'obéissance.

Sans mentir, le Dieu de Spinoza est un Dieu fort commode, & peu jaloux de sa gloire & de son culte. Prenez ce Dieu pour tout ce qu'il vous plaira, pour le feu, pour le Soleil, pour une Planette, pour une Tête, pour une Plante, pour une Pierre; figurez-vous, si vous voulez, que ce Dieu se transforme successivement de pierre en plante, de plante en bête, de bête en planette, de planette en feu, en Soleil : déférez si bon vous semble, à tout ce qu'il y a de crapaux & de grenouilles, les honneurs de la Divinité; établissez votre culte dans quelle posture & dans quelle grimace il vous plaira: faites-le consister à voltiger, à danser sur la corde, à jouer des gobelets; abandonnez-vous enfin, en l'honneur de votre Dieu, aux actions les plus infâmes & les plus honteuses; pourvu qu'a-

qu'avec cela, vous conserviez l'extravagante obeissance de Spinoza & son impertinent exercice de vertu, c'est-à-dire, pourvu que vous travailliez courageusement à votre conservation, à votre établissement & à la défense de vos intérêts (car c'est ce qui s'appelle exercice de vertu, dans le Dictionnaire de Spinoza) vous êtes juste, saint, agréable aux yeux du Dieu de Spinoza, & enfin vous faites admirablement votre salut.

Y eut-il jamais depuis que le monde est monde, & dans les plus épaisses ténèbres du Paganisme, une pareille chimere & un semblable phantôme de Religion? Et est il possible que Spinoza lui-même qui se croyoit seul éclairé, seul Philosophe, & à qui tout le genre humain faisoit pitié à cause de son aveuglement, n'ait point été frappé de tant d'absurdes impietez que son imagination lui fournissoit?

Quoique c'en soit, il est glorieux à la véritable Religion de ne pouvoir être combattuë que par de pareilles extravagances.

## A N A L I S E

O U

## . I D É E A B R E G É E

De la premiere Partie de la  
Réfutation de Spinoza,

*Où l'on fait voir qu'elle com-  
prend le renversement de  
tout son Système. (1)*

I. **J**E suis, je ne suis pas simple, je  
suis composé de deux êtres, d'un  
être pensant, & d'un être étendu.

II. Ces deux êtres sont si différens  
l'un de l'autre, qu'on peut les conce-  
voir, non seulement l'un sans l'autre;  
mais même avec exclusion l'un de  
l'autre.

I. Ce ne sont donc ni des manie-  
res d'être l'un de l'autre, ni des mo-  
di-

(1) Tiré du nouvel Atheïsme renversé pag.  
501.

difications d'une même substance; car deux manières d'être d'une même substance ne peuvent être conçues parfaitement sans relation l'une à l'autre; je veux dire, sans l'idée de la substance dont elles sont manières.

III. Chacun de ces êtres peut-être conçu seul, sans rapport à quoi que ce soit, sans le secours de l'idée d'aucun autre être.

1.- Donc par la même raison, ils ne sont manières d'être de quoique ce soit.

2. Ce sont donc de vraies substances.

3. Il est donc faux qu'il n'y ait dans l'Univers qu'une substance, ce qui est l'unique fondement de Spinoza.

4. Il est également faux que l'être étendu & l'être pensant ne soient que des manières d'être de Dieu.

IV. Je sens bien que je suis; dans ce moment que je parle; mais je ne sens pas, & ne puis pas m'assurer que je puisse en dire autant dans un quart-l'heure; je ne puis répondre de la durée de mon être pendant quelques momens.

1. Il faut donc que je ne me dis pas donné l'être; puisque je puis

## 362 REFUTATION

si peu répondre de sa conservation.

2. L'Auteur de mon être est donc un être fort différent de moy.

3. Mais puisque je suis composé de substances, je ne dois pas douter que l'auteur de mon être ne soit aussi une substance.

4. Il y a donc du moins trois sortes de substances dans la nature ; celle de l'être pensant , celle de l'être étendu , & celle de l'auteur de l'un & de l'autre.

V. Composé de deux êtres si différens , je vois bien cependant que je ne suis homme complet que par la perfection de leur union , & que leur union ne consiste que dans la correspondance mutuelle de leurs impressions.

1. Il faut donc que l'auteur de mon être , quel qu'il soit , ait pû former cette union , & qu'il puisse encore à tous momens , entretenir cette mutuelle correspondance entre ces deux êtres. Mais quel doit-il être pour cela ?

2. Il s'agit d'approcher des êtres qui sont à une extrême distance l'un de l'autre , de surmonter l'opposition de leurs natures , & d'allier des substances.

stances naturellement inaliénables : quelle puissance cela ne demande-t-il pas ? Et peut-on attribuer cet effet au penchant naturel de ces deux êtres.

3. Il s'agit d'établir des loix pour leur union, & de les observer ponctuellement, tant qu'elle dure ; ainsi il faut connoître tous les changemens qui arrivent pendant la vie à ces deux êtres ; quelle intelligence, quelle pénétration, quelle sagesse, quelle liberté ne faut-il pas pour cela ? Et une nature aveugle & nécessaire, ou même une intelligence bornée en est-elle capable ?

4. Enfin il est question de produire dans ces deux êtres & dans tous les autres semblables qui ont composé, ou qui composent les hommes de tous les temps & de tous les lieux ; tous les changemens qui leur arrivent pendant leur durée, & d'y former tous les jours mille diverses impressions : quelle immensité, quelle éternité, quelle supériorité au dessus de ces deux êtres, ne faut-il pas pour cela ? Et le *hasard*, ou un *enchaînement de causes nécessaires*, en sera-t-il capable ?

5. Je voi donc clairement que l'auteur



# 364 REFUTATION

teur de mon être doit être une intelligence infinie & sans bornes; infiniment sage, infiniment libre, infiniment puissante, immense, éternelle, infiniment supérieure à l'être pensant & à l'être étendu. Mais qu'est-ce qu'une telle intelligence, si ce n'est Dieu?

6. Ainsi cette proposition: Je suis, donc il y a un Dieu, infiniment puissant, sage, libre, &c. ne m'est pas moins évidente que celle-cy: *Je pense, donc je suis.*

VI. Mais ce n'est pas là l'unique preuve que mon être me fournit de l'existence d'un Dieu infiniment puissant, sage, libre, &c. Il n'y a pas une de mes facultez spirituelles & corporelles, qui ne m'en donne quelque-une; le détail des organes de mon corps en contient un grand nombre; toutes ses parties, ou pour parler avec un prophete, tous mes os me disent qu'il n'y a nul être semblable à mon Dieu, & qu'il est infiniment parfait.

Spinoza lui-même ne lui dispute pas cette definition.

1. D'où vient donc, qu'il le fait agir à l'aveugle, sans vuë, sans dessein, par un emportement necessaire & de-

*dépendant des loix fatales & inviolables*, en un mot, à la maniere des machines?

2. D'où vient qu'il lui ôte toute liberté & toute sagesse?

VII. Dès que Dieu est l'être infiniment parfait, il est sage & libre; puisque la sagesse & la liberté sont des perfections, & que leur défaut est une vraie imperfection. Dès que Dieu est l'être infiniment parfait, il se suffit pleinement à lui même.

1. Il n'est donc déterminé à agir par rien qui lui soit étranger.

2. C'est donc avec une vraie liberté d'indifference, qu'il fait tout ce qu'il fait.

VIII. L'être infiniment parfait est sage & libre.

1. Il ne fait donc que ce qu'il lui plaît, & en la maniere qu'il lui plaît.

2. La production des êtres ne lui échappe donc pas malgré lui.

3. Il est donc maître des Loix de la nature, & il en peut y faire des exceptions quand bon lui semble.

4. Il peut donc faire des miracles.

5. Donc la possibilité des miracles ne renverse pas l'essence divine.

6. Il y a donc une providence

## 366 REPUTATION

fondée sur des loix parfaitement libres.

IX. L'être infiniment parfait est sage & libre.

1. Il ne peut donc agir que pour une fin.

2. Il ne peut se proposer d'autre fin dernière que lui-même. Cette autre fin lui seroit ou supérieure, ou inférieure. Il ne peut agir pour une fin qui lui soit supérieure; il n'y a rien au dessus de lui. Il peut encore moins agir pour une fin qui lui soit inférieure. Il y auroit de l'imperfection; & il ne seroit pas l'être infiniment parfait.

X. Dieu n'agit que pour lui.

1. Puis donc qu'il m'a fait, & que je le reconnois pour l'auteur de mon être; il m'est évident qu'il ne m'a fait que pour lui.

2. Et puisque la meilleure partie de mon être est capable de connoissance & d'amour, il m'est clair qu'il ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

XI. Dieu ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

1. Il est donc certain qu'envers de ma création, je contracte envers  
Dieu

Dieu ces deux sortes de devoirs à double titre; titre de soumission; & titre de reconnoissance.

2. Il est donc faux que *je sois naturellement sans devoirs & sans loi*, comme le prétend Spinoza.

3. Faux que *ni la nature, ni la raison ne m'apprennent d'obéir à Dieu*.

4. Faux que *l'obéissance ne soit que pour les stupides, & non pour les personnes éclairées*.

5. Faux que *je puisse, sans péché, haïr Dieu*.

XII. Dieu ne m'a fait que pour le connoître & l'aimer.

1. Il est donc visible que c'est en cela que Dieu fait consister son culte & la vraie Religion.

2. Il est donc faux qu'il *soit indifférent quels sentimens on a de Dieu, de la Religion & de son culte*, comme l'enseigne notre Impie.

3. Faux qu'on *ne puisse avoir sur cela de sentimens qui ne soient agréables à Dieu & que les Magistrats ne doivent agréer & permettre*.

XIII. Dieu en vertu de ma création m'a fait des loix & donné des préceptes.

1. Il est donc faux que *je ne sois pas*

## 368 REFUTATION

*libre.* Un être infiniment sage ne fait point de commandement à des êtres nécessaires, de faire ce qu'ils ne peuvent s'empêcher de faire ; & d'ailleurs il seroit indigne d'une sagesse infinie , de ne faire l'homme que pour en être aimé d'un amour emporté, aveugle & brutal.

Enfin j'ai de ma liberté , ou de mon indifférence à opter entre deux partis, la même certitude que j'ai de mon existence par ma pensée.

XIV. Dieu en vertu de ma création m'a fait des loix. Or un être infiniment sage & parfait ne fait point de loix , pour n'être pas observées ; & il ne peut laisser ni leur observation sans récompense , ni leur inobservation sans peines.

1. Il est donc faux que ce soit un *abus* de regarder Dieu comme un Législateur , qui fait observer ses loix, par la vuë des promesses & des menaces, des peines & des récompenses.

XV. En vertu de ma création, Dieu m'a fait des Loix.

1. Il est donc bon, juste, droit & réglé de les observer : & je ne puis les violer sans péché, sans injustice, sans désordre, sans dérèglement.

2. Il

2. Il est donc sur (quoiqu'en dise Spinoza) qu'indépendamment de toutes conventions humaines, & de toutes cessians de notre droit, il y a du juste & de l'injuste, du droit & du faux, de l'ordre & du désordre, du bien & du mal, moral, ou du péché, & les diverses parties de ces alternatives ont des différences essentielles indépendamment du caprice des hommes.

3. Il est donc faux que le péché soit impossible.

4. Faux que l'homme soit incapable de louange & de blâme, de mérite & de démerite; puisque capable d'observer ou de violer ces loix, il est dès là capable de justice, & d'injustice, & par conséquent de louange & de blâme, de mérite & de démerite.

5. Faux que le droit naturel de l'homme s'étende aussi loin que ses forces; qu'il permette tout ce qu'on desire & ce qu'on peut; & qu'il n'interdise ni la discorde, ni la haine, ni la colère, ni la fraude, &c.

6. Faux que le droit Divin n'ait commencé que par le transport que nous avons fait à Dieu de notre droit naturel; le droit divin a commencé dès le premier moment de notre être.

Q 5

7. Fau

## 370 REFUTATION

7. Faux qu'*avant ce chimérique transport*, nous puissions sans péché, haïr Dieu & le prochain.

XVI. Dieu m'ayant fait pour le connoître & pour l'aimer, je devrois éprouver une merveilleuse facilité dans l'exercice des ces devoirs : & cependant j'y sens des peines extrêmes ; j'ai un corps qui ne me donne que des idées sensibles ; qui ne me parle que des corps qui l'environnent, & qui m'en parle si agréablement, que je ne songe qu'à eux, & que je ne puis naturellement me défendre des les aimer.

1. Il faut donc que je sois déchu de l'état de perfection où Dieu m'avoit créé ; car il est inconcevable qu'un être infiniment sage, tel qu'est mon Auteur, ne m'ait fait que pour le connoître & l'aimer ; & qu'en me créant, il m'ait rendu si dépendant de mon corps, que j'en reçoive ; malgré moi de continuel obstacles à son amour. C'est un desordre & une contradiction, dont l'être infiniment parfait n'est point capable.

2. C'est donc une extravagance à Spinoza de dire, qu'il ne convient pas plus de perfection à la nature humaine, que

*que ce qu'elle en a présentement , & que ce que Dieu lui en donne en conséquence des loix immuables de la nature.*

3. Extravagance, de traiter de fictions d'esprit, le peché originel & la corruption de la nature.

4. Extravagance de soutenir que nous n'ayons nul besoin d'un réparateur & d'un médiateur auprès de Dieu.

XVII. Je suis fait pour connoître & pour aimer Dieu ; & les impressions sensibles que je reçois des corps, me détournent sans cesse de l'acquit de ces devoirs.

1. Je suis donc obligé d'éviter ces impressions, & de fuir ces corps tout autant que je le pourrai.

2. Il ne faut donc que de la raison pour s'appercevoir que j'ai peu d'obligations plus essentielles que celles de la retraite, de la solitude, de la privation des plaisirs, de la mortification des sens, du renoncement aux objets sensibles.

3. Quelle joye donc pour moy de reconnoître que ces obligations sont celles-là même qui font l'essentiel de la morale de JESUS-CHRIST, dont j'ai fait profession.

XVIII. Je suis un être pensant si



### 372 REFUTATION

différent de Dieu, & de tout autre être, que je puis me concevoir sans penser à Dieu, ni à nul autre être, & m'assurer de mon existence, entant que penant, sans être assuré de celle de Dieu, ni de quoique ce soit

1. Je ne suis donc point ( comme Spinoza le prétend ) *une maniere d'être ni de la Divinité* ni de nul autre être.

2. Je ne suis donc ni un attribut, ni une maniere d'être de l'étenduë.

3. C'est donc une fausseté que de dire, comme fait Spinoza, que *mon ame change substantiellement à mesure que mon corps change.*

4. Autre fausseté qu'*un homme dans une extrême maladie n'ait pas la même ame qu'il avoit en santé.*

5. Fausseté enfin, que *par la destruction du corps, l'ame périsse en partie dans les Philosophes, & sans ressource dans les stupides*: ce qui n'a nulles parties ne peut périr par parties; & ce qui n'a nulle étenduë, ne peut périr par la destruction d'un corps étendu.

6. L'esprit de l'homme est donc parfaitement immortel.

LIX. Je suis immortel.

I. Je

2. Je ne suis donc pas fait pour cette vie courte & passagere, mais pour une vie éternelle.

XX. L'être infiniment parfait ne peut se dispenser de récompenser la justice & de punir l'injustice; il ne le fait pas en cette vie.

1. Il le fera donc dans l'éternité; & pendant l'éternité.

2. Il y a donc une éternité heureuse & une éternité malheureuse: Il y a, en un mot, un Paradis & un Enfer, & ce ne sont point là de *vaines terreurs, dont on effraye les enfans & les esprits trop credules*

3. L'homme doit donc mettre tous ses soins à rendre son éternité heureuse.

XXI. L'homme ne peut rendre son éternité heureuse, qu'en observant la Loy de sa création, qui l'oblige à la connoissance & à l'amour de Dieu.

1. Il doit donc tout négliger, tout mépriser, honneurs, plaisirs, intérêts, fortunes, établissemens, pour se faciliter l'acquit de ces devoirs; plein de vûes éternelles, il doit devenir inébranlable à tout ce qui n'est que temporel, & soutenir pour la justice,

## 374 REFUTATION

tout ce qui s'appelle adverfité, disgraces, perſécutions, douleurs, injuſtices.

2. Compoſé de deux êtres très-différens, il doit beaucoup diſtinguer les intérêts de l'eſprit d'avec ceux du corps ; cultiver la vie de l'eſprit au préjudice même de la vie du corps ; & comme la vie de l'eſprit conſiſte particulièrement dans l'amour de Dieu, & que les impreſſions & les paſſions du corps ſont extrêmement oppoſées à cet amour, il doit les lui ſacrifier ſans ceſſe, & vivre dans un continuel exercice de mortification.

3. Il eſt donc faux qu'on n'ait qu'à ſuivre ſon penchant, & à ſ'abandonner à ſes paſſions.

4. Plus faux encore que l'amour de Dieu ſoit joint à toutes nos paſſions, & que les paſſions ſervent à l'entretenir.

5. Très-faux enfin, qu'être agité de quelque paſſion, ce ſoit être dans l'amour actuel.

XXII. Il ne faut qu'avoir de la raïſon, & ſe connoître un peu, pour ſe croire obligé à tous les devoirs que je viens de marquer ; & il ne faut qu'une médiocre intelligence, pour ſ'ap-

s'appercevoir que ces devoirs sont parfaitement semblables à ceux que la morale chretienne prescrit.

1. Rien n'est donc plus mal fondé que de prétendre (comme font les Spinosistes & les libertins) *que cette morale ne soit que d'établissement humains.*

2. Il est donc faux que *cette morale ne soit* qu'un amas d'illusions que l'on fait aux petits esprits.

3. Faux que *ces regles ne viennent* que de la politique, & ces devoirs que de la crainte, de la superstition & de la crédulité.

4. Faux enfin, que pour se mettre au large, il ne faille que renoncer au Christianisme. Il faut de plus renoncer à la raison, & ne se distinguer nullement des bêtes.

376 REFUTATION  
EXTRAIT  
D'UNE  
LETTRE  
DE

MONSEIGNEUR DE FÉNELON,

*Archevêque Duc de Cambray, sur  
la Réfutation de Spinoza.*

**L'**Être infiniment parfait est un,  
simple, sans composition.  
Donc il n'est pas des êtres infinis;  
mais un être simple qui est infiniment  
être.

Tout infini divisible est impossible.

Donc l'infini dont nous avons l'idée  
est simple.

Donc il est infini par une totalité  
d'être, qui n'est pas collective, mais  
intensive.

L'unité dit plus que le plus grand  
nombre. Tout nombre est fini. Il  
n'y a que l'Unité d'infinie.

Donc l'être infini en épuisant inten-  
sive-

sivement la totalité de l'être , ne l'épuise point collectivement ou extensivement.

2. Il est plus parfait de pouvoir produire quelque chose de distingué de soi, que de ne le pouvoir pas.

Il y a une distance infinie du néant à l'être.

Faire passer quelque chose de l'un à l'autre , ne peut être qu'une action infinie.

Donc il y a une distance infinie entre un être fécond & un être stérile.

Donc tout être qui est stérile n'est point infini, donc l'infini est fécond, c'est à-dire , puissant pour faire exister ce qui n'étoit pas.

Il peut produire quelque chose puisqu'il est infini.

Il ne peut produire l'infini , car l'infini est lui-même, & il ne peut se produire soi même, puisqu'il est déjà.

Donc il ne peut rien produire que de borné, c'est-à-dire, imparfait.

Ce qu'il peut produire ayant des degrés de possibilité & de perfection, qui remontrent à l'infini ; aucun de ces degrés n'est infini. C'est le bien ; car c'est l'être : mais c'est le bien imparfait, car c'est l'être borné.

Au-

## 378 REFUTATION

Aucun de ces degrés d'être possible ne détermine l'être infini, aucun ne l'égale. Il n'y en a aucun qui ne demeure à une distance infinie de lui; le plus élevé qu'on puisse assigner, est infiniment au dessus de lui. Donc tous, quoiqu'inégaux entr'eux, sont égaux par rapport à lui; puisque tous lui sont infiniment inférieurs, & que l'infini absorbe toutes les inégalités infinies.

. Donc l'être infini demeure en lui-même indifférent entre produire & ne produire pas : entre produire un ouvrage à un degré d'être supérieur ou inférieur, entre l'être & le non être, entre l'être supérieur & l'inférieur. Tous les degrés inégaux entr'eux sont toujours également dans une infériorité infinie à son égard.

Donc il est libre d'une parfaite liberté d'indifférence pour créer, ou ne créer pas; pour créer peu ou beaucoup; pour créer un ouvrage plus ou moins durable; plus ou moins étendu & multiplié, plus ou moins arrangé, plus ou moins parfait.

3. Dieu est tout degré d'être : mais il n'est pas toute être en nombre

Le même degré d'être peut être possible

possédé par l'ouvrage de Dieu avec exclusion de tous les degrez supérieurs, & être en Dieu même avec d'autres degres infini au dessus.

Nous avons vû que l'être infiniment parfait a parmi ses perfections, celle de pouvoir faire exister ce qui n'est pas, & de le fixer à un des degres bornés d'être, que cet être fécond possède en luy sans bornes. Il ne peut faire des êtres que dans quelque degré correspondant à ceux qui sont en lui sans distinction, par un infini simple & indivisible. Donc il peut communiquer l'être & la perfection à quelqu'un de ces degres sans se communiquer lui-même.

Il est infini en degrez de perfections, & non en parties: donc il peut produire quelque chose hors de lui, sans ajouter rien à son infini, puisqu'il n'ajoute, en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de perfection, aux degrez infini qu'il possède. Donc la création d'un Univers réellement distingué de lui, n'ajoute rien à son infini, à sa plénitude & à sa totalité; sa totalité, sa plénitude, son infini ne tombent que sur les degres d'être & de perfection. La multipli-

ca-



### 385 REFUTATION

cation des êtres dans la création de de l'Univers, n'ajoute rien à ces degrés : mais seulement elle augmente les êtres en nombre. Tout se réduit à ce principe évident qu'il y a une différence essentielle entre être infiniment, & être une collection d'êtres infinis.

Je suis ; je ne suis pas infini ; donc je ne suis pas Dieu, je suis donc un être ajouté à l'infini, mais non pas dans le genre où il est infini. Je ne suis qu'un ajouté à un ; je ne suis qu'un ajouté à un autre qui est infiniment plus un que moi.

Il y a d'autres êtres semblables à moi qui sont bornés & imparfaits : leur nombre démontre leur imperfection ; car toute pluralité est une collection : toute collection dit parties, qui dit parties, dit êtres imparfaits, & qui ne sont pas tout.

Ces parties sont réellement distinguées les unes des autres. On conçoit l'une sans concevoir l'autre ; on conçoit l'anéantissement de l'une sans concevoir que l'autre perde rien, & sans diminuer en rien son idée qui est la représentation de son essence.

Il est vrai qu'on ne peut concevoir

voir ces êtres bornez sans concevoir l'être infini par lequel ils sont.

Mais c'est une liaison d'idées, comme de la cause & de l'effet, & non une identité d'idées. Tout être borné & produit, est essentiellement relatif à l'être infini qui est la cause : il est néanmoins une véritable substance ; car ce que j'appelle substance, c'est ce qui n'est point une circonstance changeante de l'être ; mais l'être même, soit qu'il ait été produit par un autre supérieur, ou qu'il soit par sa propre nature nécessaire & immuable.

Voilà donc des substances véritables qui ont une cause, qui n'ont pas toujours été, qui ont reçu leur être d'autrui. C'est ce que j'appelle créatures, l'une est plus parfaite que l'autre, l'une est plus grande que l'autre ; l'une est d'une manière & l'autre d'une autre ; l'une pense & l'autre ne pense pas. Donc l'une n'est pas l'autre ; donc ni l'une ni l'autre n'est l'être infini. Donc elles sont des êtres ajoutés à l'être qui est infiniment être. On ne peut rien ajouter à lui au sens où il est infini. On ne peut rien concevoir qui soit plus

## 382 R E F U T A T I O N

plus être que ce qui est infiniment : on ne peut ajouter aucun degré aux degrez infinis renfermez dans sa plénitude. Mais comme il n'est qu'un être, on peut concevoir un nombre au de là de l'unité ; & comme il est l'unité infiniment parfaite , il peut faire ce qui n'étoit pas, & le faire à divers degrez bornez au dessous de son infini indivisible en lui-même.

4. Toutes les differences qu'on nomme essentielles ne sont que des degrez de l'être qui sont indivisibles dans l'unité souveraine , & qu'elle peut diviser hors d'elle à l'infini dans la production des êtres bornez & subalternes.

L'être infini n'ayant aucune borne en aucun sens, il ne peut avoir en aucun sens ni degré , ni différence soit essentielle , ou accidentelle , ni maniere précise d'être , ni modification.

Done tout ce qui est borné , différencié , modifié , n'est point l'être infini , absolu , universel.

Done tout être borné , différencié , modifié ne peut être une modification de l'être infini , car qui dit infini modifié , dit infini & fini ; le  
modi-

modification n'étant qu'une borne de l'être , & une imperfection essentielle.

Donc tout être modifié & différencié, tout être qui n'est pas conçu sous l'idée claire de l'être immuable , & sans ombre de restriction , est nécessairement un être qui n'est point par soy , un être defectueux , un être distingué réellement de celui qui est essentiellement immuable & immuable en tous sens.

Donc il est absurde de dire que ce qu'on nomme communément les substances créées ne soient que des modifications de l'être. L'infini ne seroit plus tel, s'il avoit un seul instant quelque modification.

D'ailleurs qui dit modifications d'un même être dit quelque chose qui est essentiellement relatif à cet être même , en sorte que vous ne pouvez avoir aucune idée d'un mode, qu'en le concevant par l'idée même de la substance modifiée; & que vous ne pouvez concevoir un mode sans concevoir aussi les autres modes , qui émanent nécessairement comme lui de la substance modifiée. C'est ainsi que je ne puis concevoir la figure  
sans

### 384 REFUTATION

sans concevoir l'étendue à laquelle elle appartient essentiellement ; & que je ne puis concevoir ni la divisibilité ni le mouvement , sans concevoir aussi l'étendue & la figure qui n'est que sa borne : d'où je conclus, que si les substances qu'on nomme créées n'étoient que des modifications de l'être infini, on ne pourroit concevoir aucune d'entre elles sans renfermer dans le même concept formel , ou dans la même idée l'être infini. Par exemple, je ne pourrois penser à une fourmis, sans concevoir actuellement & formellement l'essence divine ; ce qui est faux & absurde. De plus, je ne pourrois concevoir une créature sans concevoir les autres par la même idée ; de même que je ne puis concevoir la divisibilité sans concevoir la figure & l'étendue ; ni concevoir la volonté de l'être pensant , sans considérer son intelligence.

Donc les créatures ne sont pas des modifications d'une même substance.

Donc elles sont de vraies substances réellement distinguées les unes des autres qui subsistent & qui sont diversement modifiées indépendamment les unes des autres ; en sorte qu'un corps

le

se meut pendant que l'autre est en repos , & qu'un esprit voit la vérité, veut le bien , pendant que l'autre se trompe , & aime ce qui est mauvais.

Donc ces substances réellement distinguées entr'elles , subsistent & se conçoivent dans une entière indépendance réciproque ; quoiqu'elles ne subsistent , ni ne puissent être conçues dans aucune indépendance à l'égard de la cause supérieure qui les a fait passer du néant à l'être.

Donc il y a des êtres qui sont moins les uns que les autres. L'être & la perfection sont la même chose. L'être infini, quoi qu'un, d'une suprême unité, est infiniment être, puisqu'il est infiniment parfait. Je suis véritablement, & je ne suis pas lui ; je suis infiniment moins parfait que lui, puisque je ne suis point par moi comme lui, mais par la seule fécondité. L'être qui ne se connoît pas, & qui ne connoît pas l'être qui l'a fait, est moins parfait, il est moins être que moi, qui me connois & qui connois ma cause.

Donc il y a des degrés infinis d'être, qui sont tous réunis par une simplicité indivisible dans l'être infini, &

R

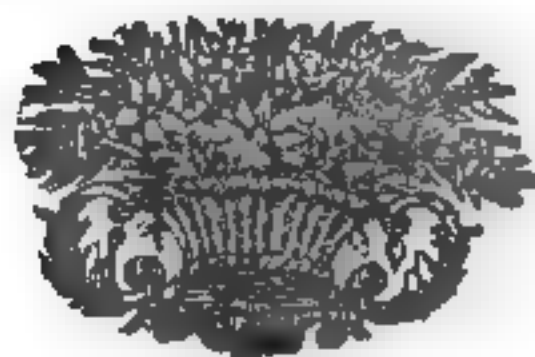
qui

### 386 REFUT. DE SPINOSA.

qui sont divisibles à l'infini dans les productions de cet être.

Donc les degrez infinis de l'être pris intensivement n'ont rien de commun avec la multiplication extensive de l'être ; Dieu n'étant infini que par les degrez infinis pris intensivement, qui sont réunis en lui, & auxquels on ne peut rien ajoûter ; enfin la multiplication extensive de l'être par la création, n'ajoutant rien à ce genre d'infini intensif, qui est celui de Dieu.

F I N.



CER.

# CERTAMEN PHILOSOPHICUM

*Propugnata Veritatis Divina ac Naturalis*

A D V E R S U S

JOH: BREDENBURG;

*Principia in fine annexa.*

Ex quibus quod Religio rationi repugnat, demonstrare nititur.

*Quo in Atheismi SPINOZA barathro  
immersus jacet.*

Quod Religio nil rationi repugnans credendum proponit, evidenter ostenditur.

HÆC MEDITABATUR

ISHAK OROBIO,

*Medicina Doctor Amstelodamensis.*



AMSTELÆDAMI,

---

Ex Autographo A. Theodori Offaan,  
MDC CIII.



# MONITUM EDITORIS.

**H**is Refutationibus Benedicti SPINOSA-  
trium inter Catholica Religionis pro-  
pugnatores Virorum Illustrum, quartam ad-  
gicere decrevit, viri inter Judaeos celeberrimi;  
ut norint omnes quanto odio Spinoza impieta-  
tes persecuti fuerint, quantaque cura refel-  
lerint ii omnes, qui Revelata a Deo Op-  
timum Maximo Veritati Summè sunt addicti.  
Nemo est inter Eruditos cui non fuerit cognita  
& perspecta Doctrinæ inter hodiernos Am-  
steladameses Hebraeos Libak Orobio doctri-  
na; pauci tamen in Belgio, ac multò pau-  
ciores sunt in Gallia qui ejus scripta leg-  
runt. Rem utrique gratam facere judicavi,  
si hunc Eruditum adversus B. SPINOSAM  
& Johannem BREDENBURGUM ejus  
an adversario, affectam iterum edicerearem.  
Hinc fiet apertum Hebraeis non satis fuisse  
justo anathemate impium Spinosam per-  
cutere, ipsis etiam cordi fuisse a quo ac christi-  
anis, ejus sophismata revellere. Valè igitur  
& hoc nostro Labore fructu, Lector eruditè.  
Datum Amstelodami die VII. mensis Au-  
gusti Anno reparata Salutis Humanae  
MDCCXXX.



# CERTAMEN PHILOSOPHICUM

*Propugnata veritatis, &c.*

**B** aliquibus annis mali hominis Spinoſæ ſcripta perlegi: & non ſolum Atheiſmo viam ſternere cognovi, ſed in iſtis jam conſtitutum latere, facile deprehendi. Putabam nullis vel paucis conſiderabile damnum illatura, quia indocti non intelligerent, neque improbas, quæ inde educuntur conſequentias, perciperent: Docti niſi ad libitum decipi paterentur, ſtatim ut falſa, & improbabilia abjicerent; admitterentur dumtaxat ab iis, quibus exoſa veritas, & nova, quantumvis falſa, & impia placuere: qui etiam abſque Spinoſæ ſcriptis, ſuam animi pravitatem aliis mediis exercerent.

Sed nunc novi, quod mea me feſellit opinio, cum non ſoli aliqui ex vulgo

omnis literaturæ expertes, qui Spinoſæ dogmata, ut ſcientifici videantur, intelligere affectent, & in Atheiſmum quem jam antea diligebant, præcipites ruant, ſed docti etiam aliqui eadem deteſtabili lue miſere afficiantur. Non crediderim, niſi ad me nuper miſſum fuiſſet ſcriptum, in quo aliquis, qui ſcientia naturali non deſtitutus apparet, improbæ doctrinæ totis læcertis favet, eamque certam, & evidentem, probare nititur; adeo (ut nullus homo, qui intelligat negare queat.) Axiomata proponit propoſitiones, & quas putat infallibiles demonstrationes; quæ primo intuitu, nil præter aliqua Philoſophici principia redolent, ſed ſi bene conſiderentur, & Lydio rationis lapide probentur, nil præter errores & impietatis fundamentum invenias; ut nec Deum eſſe, nec Univerſum ab eo creatum fateri cogaris. Reſpondet aliquibus, quæ Doctus, & pius alter oppoſuerat, & ne in Atheiſmi ſæcibus immerſus putetur, ſuæ controverſiæ præſidium inſtituit, in quo primum ſuæ fidei profeſſionem facit, quam ſtatim evidenter evertit. Dicit ſe Chriſtianam religionem amplecti, in qua ab incunabulis fuerat educatus. quamque veneratur, utpote cæteris perfectiorem, & valdiſoribus nixam fundamentis: Excellentiſſimamque promittentem, quæ etiam ipſe avidus deſiderat: neque ab illa recedere uſquam in animo habuit.

Sed mox ſibi plane contradicit, & contrari-

trarium animum clarissime detegit. Religionem cum ratione ita componere desiderat, ut nil credere velit, nisi quod suae rationi nullatenus adversetur, ut ipsi sola propria ratio, credendi regula sit: suae rationi adeo credit, ut posita ex una parte Religione, & ex alia parte ratione oppositum suadente, dubius ut aut haereat, an verum sit, quod à Religione credendum proponitur; an vero quod à sua ratione id contrarium suggeritur? Jubeat Religio, certo, & indubitanter credere, quod est Deus & utilis Universi creator: sua ratio suadet, quod non est Deus, nec Universum creatum, nec creabile. Utrumque dubitare se dicit: non ergo credit esse Deum, nec Universi conditorem: nisi velit, quod dubitare an Deus sit, idem sit, ac credere Deum esse: Cum tamen, (ut ejus verbis utar) in eo factus constitutus sit, (ut judicium determinatum facere nec auset, nec queat.) An putat non esse proprie infidelem, qui de existentia Dei ita dubius haeret, ut nec auset, nec queat determinare, quod Deus est? Ergo non crederem Virum aliàs acuti ingenii, & in Christianismo educatum, negotium fidei adeo ignorare, ut quod dubitat, nec verum determinare quit, pro vera fide, & Religione habeat, idque nobis, ut verum vendere audeat, ut sic Religiosus esse credatur. Propter discordiam, quam inter suum intellectum, & Religionem judicat, bonorum quae promittuntur spe concussa, inter spem, & metum ejus intellectus (ut

ait) jacet obnubilatus. Profecto nec credit suum intellectum obnubilatum; sed nostris mentibus nubes indere conatur, ut suscipere possit, quod certo, & infallibiliter credit, id quod nequit, nec audet verum esse judicare, sic licet ratiocinari, posset etiam credere Deorum multitudinem, quamvis suæ rationi plane repugnet, siquidem unius Dei existentiam credere asserit, quamvis huc fidei sua ratio reluctetur. Imo credere posset, bis tria esse quinque, quamvis ratio contrarium demonstrative docet. Disputant Christiani Doctores, an Religio aliquid rationi repugnans credendum proponat? Negant omnes: quippe licet plurima credere jubeat, quæ supra captum hominis sunt, nulla tamen quæ rationi bene informatae aliquomodo repugnent. Talia quidem suapte natura forent incredibilia, ut de impossibilibus constanter asseritur, non cadere sub Divina potentia, sicuti si talis fides exigeretur, quod bis duo sunt quinque. Nec idem esse se intellectu difficillima, atque incomprehensibilia, ac demonstrative convincere esse falsa. Ex quod talem judicet Religionem, scilicet falsam, & rationi prorsus repugnantem, ex suis scriptis aperte liquet; cum per axiomata, quæ putat naturali lumine nota, & per Mathematicas demonstrationes id probare contendat: ex quibus si vera essent, (quemadmodum apud ipsum esse debent, ut qui rationem habet pro stella ductrice omnium suorum conatuum)

certo

certo & infallibiliter colligeretur, nec esse Deum, nec Mundum fuisse creatum, nec Religionem, quæ hæc docet, veram esse. Et si sic putat, quomodo credit esse Deum, & veram Religionem?

Et ut demonstrative convincamus, cum nec Deum credere, nec Religionem, sed Atheismum amplecti, addimus: quod id quod per demonstrationem scimus, evidenter & certo scimus, adeo, ut oppositum intellectui repugnet: quia demonstratio generat certam scientiam, & evidentem. Cum ergo ille sustineat, quod demonstrative repugnant, quæ de Deo, & de Religione credimus, certo & infallibiliter cognoscit esse falsa: liquet discursus, quia credere non est actus alterius potentiae, præter intellectum sequente voluntate: atqui actus intellectus est intelligere; & fides nil aliud, quam intellectum intelligere, rem ita esse, ut proponitur: at repugnare est intelligere, rem ut proponitur esse impossibilem: non ergo qui intellectus eandem rem ut veram credere, & simul impossibilem judicare: & consequenter qui fateatur se demonstrative scire, quod aliquid intellectui repugnat, implicat in verbis, si id ipsum credere ut verum affirmet. Cum vero iste Philosophus Religionem rationis evidenter repugnare affirmet, atque demonstrative se convincere dicat; impossibile est quod Religionem credat ut veram.

Sed ne veritas vim patiatur, nec cum ea implicatoria fidei protestatione nos dece-

piſſe ſuadeatur: ſciat, quod illud deſiderium, Religionem cum ratione componendi, quod nobis piarum vocum multitudine inculcare prætendit, à nemine, qui illius ſcripta legerit, & intellexerit, acceptabitur, utpote quod contrarius animus evidenter agnoſcitur, qui Atheiſmo Spinoſæ penitus addiſtus, ut turpem notam vitare poſſit, honeſtam, ſed impoſſibilem excuſationem confingit. Poſſet quidem latere ſi non ſcriberet, & in ſolo corde diceret, non eſt Deus.

Sed cum pius alter, & doctus Vir, quæ Johan. Bredenburg ſcripſit, ad me miſerit, ſimulque rogaverit, ut circa ea dogmata meam ſententiam proferrem; quamvis continuis occupationibus implicitus, lubens ad eorum examen, quaſi furtivo tempore, progrediar; ut eorum falſitate detecta, Religionem cum ratione Johan. Bredenburg facillime componat; & neceſſarii entis ab univerſo ſeparati inconcuſſa veritas, clariſ radiis ejus mentem illuſtret; niſi tenebris contentus illuminanti Soli adiutum præcluſerit.

REFUTATIO  
 DEMONSTRATIONUM  
 JOH. BREDENBURG  
 ET  
 B. D. SPINOSÆ.

---

DEFINITIO I.

*Per ens, vel aliquid necessarium, intelligitur  
 ens, cujus existentia est de ejus essentia:  
 vel ens quod necessario essentialiter est.*

**H**Æc definitio vera est, & soli sum-  
 mē perfectō convenit; id est soli  
 Deo, qui essentialiter existit; cu-  
 jus esse existentia & essentia idem realiter  
 sunt. Verum si creaturarum collectioni  
 intelligenti, vel quovis modo agenti, vel  
 singulis, hanc definitionem aliquis applica-  
 re præsumat; unicum Deum universū cre-  
 atorem negat, & totum universum credit  
 esse Deum, quod Spinosæ Atheismum pla-  
 ne constituit.



## DEFINITIO II.

*Attributa sunt qualitates, quarum essentia naturam constituit istius rei, cuius sunt attributa, vel qualitates: adeo ut ab ipso ente, cuius sunt attributa, vel qualitates non sint distincta.*

**S**I hæc definitio etiam referatur ad illud ens necessario existens, non nisi cum distinctione admitti potest: quippe in Deo nullæ sunt qualitates, cum simplicissima essentia sit omnis compositionis experta. Qualitates sunt affectiones quædam substantiæ, per se non subsistentes, & quidquid Deus est, substantia est, per se necessario subsistens, cui nihil superaddi potest. Nec non nisi analogice attributa essentialia, qualitatis nomine significantur.

Tribuimus Divinæ essentiae, seu enti necessario attributa & perfectiones, non quod varias perfectiones, & attributa habeat; sed quod ob nostri intellectus imbecillitatem, quas diversas perfectiones in creaturis novimus, Deo, ut summe perfecto attribuimus: si quidem si Deum cognoscere possemus, ut in se est, unicam infinitam perfectionem indivisibilem, quæ nullum excludit, cognosceremus. Sed si hæc attributa instar qualitatum concipimus, nostræ limitatæ mentis error est, & fictio quædam. Verum quidem, quod summa illa perfectio indivisibilis, nulla est perfectione

fectione privata, cum ipsa infinita perfectio sit. Sed quomodocumque illa attributa concipiamus, nec inter se, nec à divina essentia distinguuntur; nec qualitatis voce rectè significantur.

Si de rebus creatis intelligatur, nec adhuc est! omnino vera propositio; quia nec qualitates, nec omnia attributa, rerum essentias constituunt, sed eas ut proprietates quædam insequuntur.

Si vero Methaphysicum agat, est quodammodo vera definitio in rebus creatis, dummodo qualitatis voce absteineat, siquidem attributa, per quæ essentia constituntur, sunt conceptus reales, ex rebus per intellectum abstracti, ut ratio substantiæ viventis, sensibilis, rationalis: per hæc enim essentia Methaphysicæ constituuntur: attributa essentialia appelles, vel supremæ genera, differentias, & species: hæc enim cum essentiam constituent, ab ea minimè distinguuntur. Si Physicè loquamur, essentia est radix Physica omnium proprietatum, quæ ei naturæ attribuuntur: ideo unicum principium essentialè ratio- cinandi, ridendi, videndi, imaginandi. Et quamvis operationes distinguantur, ab unica radice seu essentia prodeunt, quæ per eas operationes nullatenus constituitur, neque cum ipsis identificatur potius realiter distinguitur, tamquam causa & effectus.

## DEFINITIO III.

*Agere significat modificationem actionis: vel agere consistit in hoc vel illud agere: ad hoc agere, vel hoc aut illud agere, non differant inter se.*

**A**GERE non significat modum actionis, sed actionem ipsam, seu operationem, seu causalitatem, per quam activum actu agens denominatur: ideo quod actio sit modus agentis, recte diceretur: sed quod agere sit modificatio actionis, omnino improprie, siquidem actio, & agere idem prorsus sunt. Activum constituitur per posse agere: agens per actum agendi, qui à Philosophis actio appellatur.

Præterea agere, seu actio non consistit (ut asseritur) in hoc vel illud agere, sed præcise in agendo, seu in esse causalitatem agentis. Cum vero actio necessario feratur ad suum terminum, per relationem transcendentalem, sicuti causæ ad causatum, visionis ad visibile, non potest intelligi actio, absque aliquo termino in quem fertur, vel ut objectum, vel ut effectum: ideoque quod agitur, pertinet ad essentiam actionis, tanquam terminus in quem fertur, non ut aliquid sui esse intrinsecum. Præsupponitur potius, saltem natura, essentia actionis ad effectum productum, ut generatio ad genitum, vel generatio non est prior eo quod per ipsam generatur. Ex  
qui.

quibus clare colligitur, quod agere omnino differt ab hoc vel illud agere: illud significat etiam causatum, seu terminum actionis. Nec est idem asserere, quod nequit dari actio, aut agere, quia aliquid agatur, quam quod idem sit actio, quam id ipsum etiam, quod per eam efficitur. Si vero intelligere velit, quod agere concipi nequit absque termino in quem feratur, id est quod non datur actio sine termino, nec pueri dubitant: ut quidquid verbis suadere mavult, quam dogmaticis Philosophiæ vocibus suam mentem exprimere, hoc secretum liceat mihi detegere. Cum totus sum intentionis scopus consistat in demonstrando, quod omnia quæ sunt, ita necessario sunt, ut nunquam antea non fuerint, neque aliquando ab aliquo supremo Deo creata: statuit quod agere, utpote attributum entis necessarii, est etiam necessarium. Addit insuper, quod agere est idem quod aliquid agere: ut inde interat, si igitur agere est necessariæ existentiae, id quod agitur pariter erit necessario existens: nil ergo erit in universo, quod semper, & necessario non extiterit. Sed hic error suo loco latius examinabitur. Axiomata & demonstrationes percurrere, est operæ pretium.

## AXIOMATA I. &amp; II.

*Ex nihilo nihil fit. Aliquid nunquam fit nihil.*

**H**Oc Axioma male intellectum, Atheismo infelicem, sed ingentem portam aperuit. Inde inferunt, qui in hoc misero precipitio cecidere, quod mundus non fuit creatus, cum ex nihilo fieri non potuisset: & consequenter quod non est Deus, istius universi opifex; quod illud ab æterno, & necessario fuit, non effectus infinitæ potentie, quippe à nulla potentia potuit fieri ex nihilo. Vulgare quidem Axioma, fateor, & Philosophicum, sed quod nec pueri mediocriter instructi ignorant, maxime ejus sensum, qui non omnibus facile innotescit. Recte quid per eam vocem nihil significari velimus, explicat J. B. quæ idem significat, ac non esse, incompatible quod est cum nihilo, id est, cum non esse: quæ est absoluta implicatio: contradictoria appellant Logici.

Hæc omnia vera sunt; non ita quæ inde deducuntur. Ait quod repugnat aliquid fieri ex nihilo, quia inter hæc duo extrema, aliquid & nihil, intercedit infinita distantia. Hæc ratio posset tolerari, si cum sinceritate procederet; cum vero ex ea consequentias inferat, quæ ad Atheismum planè diriguntur, exactiori indiget examine, ne rei divinæ veritas vim patiatur. Cogimus igitur aliqua dicere, antea fortasse à nemine prolata: quia nunquam hoc negotium  
ante

ante Spinofam, ejusque fequaces, ita dolo-  
fe actum fuiffe novimus: cum antea dixe-  
rit infipiens in corde fuo, non eft Deus: fed  
nunc hæc infipientia fcientiæ rationem af-  
fectat, quali ex principijs naturalibus pro-  
bari queat. Tenemur igitur propter Dei  
gloriam, hæc noviter inventa fophifmata,  
pro noftro modulo, totis viribus evertere.

Concedimus Doctores claflicos, qui  
hanc materiam diverfis temporibus tra-  
ctarunt, inter efle & non efle, infinitam  
distantiam efle dixiffe, non quod crederent  
inter efle, & non efle, realem aliquam aut  
pofitivam distantiam intercedere: hoc qui-  
dem impoffibile eft, ut mox probabimus,  
fed, ea voce distantie, conceptum abfolu-  
tam repugnantiam fignificarunt, & nihili,  
& efle neceffariam incompatibilitatem,  
quam nulla potentia quit evincere. Eadem  
voce distantie infinite, utuntur Spinofiftæ,  
ut inde pravas confequentias poffint dedu-  
cere: quia per analogiam ad distantiam lo-  
calem, legentium mentes offufcant, ut ta-  
em repugnantium terminorum ideam  
concipiant, quali infinitum fpatium foret  
percurrendum, ab non efle, ad efle. Qua  
propter audita infinita distantia, impoffibi-  
lem efle transitionem ab nihilo, ad aliquid,  
emonftrative convinci, facile fuadentur:  
cuti impoffibiles foret in distantia locali, fi  
aretur infinita, cujus nec infinita potentia  
terminum invenire poffet. Unde mundi  
creatio ex nihilo, impoffibilis ab illis de-  
monftratur: qui eft fcopus ad quem tota  
hæc

*hæc Philologia dirigitur.*

Oportet igitur evidenter ostendere, quod per eam vocem distantiz intinze, non veram distantiam, sed terminorum repugnantiam intelligi expediat: & quod in nullo alio sensu vere asseritur, quod est distantia infinita; imo, quod nulla distantia versatur inter nihil & aliquid, quæ inter duo extrema, (ut ipse ait) quippe non sunt duo extrema, sed unum duntaxat, scilicet aliquid: at nihil extremum esse non potest alteri contra positum, quia absolute non est: quomodo erit extremum? Sed jam audio, extremum esse privativum: sed hoc est idem ac non esse: ergo non est extremum. Hoc fatebitur, tamen adhuc insistet: quod est distantia infinita inter esse, & non esse, cum simul esse non possint. At ego iterum urgeo, quod ab nihilo, æque ad nihilum, ulla potest intelligi propria distantia: quia de eo quod non est, nil vere affirmatur quod positivum sit maxime quæ identice significaverint idem quod nihil, ut non esse, negatio esse: non ergo recte affirmabitur, quod nihil est extremum alicujus distantiz, neque quod sit distantia inter aliquid, & nihil: cum duo extrema non sint, inter quæ versetur, nec unum sufficiat extremum, ad realem distantiam constituendam. Quod si privativam distantiam vocaveris, nil dices præter distantiam privationem, quæ idem est ac non esse distantiam. Quod si renuas, & esse realem, & positivam distantiam asseras, duos ter-

ninos reales, & positivos oportet assignes:  
diter non erit vera distantia, quia verum  
convertitur cum ente: at ea distantia non  
est ens: ergo neque vera, ideoque vel ficta,  
vel nihil, quod est nulla distantia.

Adeo verum est, quod nulla vera distan-  
tia intercedit inter esse & non esse, ut id  
quod primum nunc est, immediate antea  
non fuit: sicque affirmatur: nunc est im-  
mediate antea non erat: vel è contrario:  
nunc non est, immediate post erit: illud  
appellamus instans extricum privativum.  
Quapropter  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  non esse adeo immedia-  
tum est  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  esse, nihil possit inter utrumque  
intercedere, neque ut distantia, neque ut  
medium: quia si aliquid intercederet pro  
aliquid ut distantia intercedens, vel esset,  
vel non esset? Si esset, ergo id non esset  
distantia inter esse, & non esse; si nihil,  
ergo nihil intercederet inter  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  esse &  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   
non esse; seu nihil est ea quam distantiam  
appellant. Ergo affirmare quod datur ea  
distantia, est prædicatio de subiecto non  
supponenti. Si vero asseras, quod si non di-  
stant, ergo uniuntur; negatur consequen-  
tia; quia de nihilo neutrum vere affirma-  
tur, neque quod unitur, neque quod distat,  
cum non entis nullæ sint affectiones. Pro-  
iecto ego videbor abuti hac voce distantia;  
am scio. Sed cum Spinosus ea in ma-  
gnam veritatis perniciem abutantur, ne cre-  
lant nos vocibus sinistre acceptis decipere:  
et etiam aliqui hoc fallace laqueo innitan-  
tur, cum dissolvere oportuit; & per hanc di-  
stan-



stantiam, nil præter absolutam terminorum repugnantiam intelligere: quia (ut recte ait) nil totum esse excludit. & aliquid, seu esse, totum non esse essentialiter excludit: ut per nullam potentiam fieri possint compatibilia: licet, si velit, appellari distantia conceptuum, quod unus alterum necessario excludat, & eorum unio absolute repugnet.

Hoc tenetur fateri, (& etiam dixit) quo posito asserit, quod nulla potentia potest conjungere, seu unire hos duos terminos, absolute & contradictorie inter se repugnantes: videlicet  $\varnothing$  nihil, &  $\varnothing$  aliquid. ergo nunquam aliquid fieri potest ex nihilo. Sed bone Deus! quam misera, quam inepta consequentia! Estne idem unum alteri uniri, & cum altero conjungi, ac unum ad aliud subsequi, illo non amplius intellecto? fuitne aliquis cui in mentem venerit, nihil & aliquid esse compatibilia, adeo ut si ex nihilo fiat aliquid, etiam cum  $\varnothing$  aliquid perseveret ipsum nihil ex quo fit? Certe non hoc delirium aliquis asseret, præter Spinozistam J. B. qui expresse sic ait, quod nihil nunquam aliquid fieri potest: nam per se patet, quod ea quæ infinitè à se invicem distant, nunquam uniri possunt. Probat igitur; quod quia nihil, & aliquid uniri nequeunt, aliquid non potest fieri ex nihilo. Hostem fingit, quem devoret. Quis credit, aut affirmavit, quod esse & non esse, simul esse aut uniri queunt, cum omnia Philosophi semper sciverint, & asseruerint, quod aliquid necessario excludit nihil, quam.

amvis sustineant, quod non repugnat aliquid ex nihilo fieri.

Neque idem est transitio de non esse ad esse, quam esse, & non esse simul uniri. Sed ut modo uniri dicentur, quorum unum, alterum necessario excludit? Si invicem repugnant: ergo nulla est potentia quæ hæc uno possit conjungere. Unirentur quidem: aliquando affirmaretur, hoc aliquid est & non est: non vero si affirmetur: hoc est, antea immediate non erat. Etenim conceptus repugnantes, simul compati nequeunt; sed uno posito alter aufertur. Neque in æternum probare poterit, quod ex iis quæ inter se repugnant, non possit unum auferri, & contrarium poni: siquidem repugnantia terminorum, eorum compatibilitatem impossibilem reddit; non vero transitionem ab uno ad alterum. Et miror J. B. sic tulisse: nihil & aliquid, utpote conceptus repugnantes, nequeunt uniri; ergo non potest ab uno ad alium esse transitio, quasi terminus à quo fit transitio, cum termino ad quem debeat uniri. Profecto quilibet in philosophicis mediocriter instructus, novit quod terminus à quo, & ad quem cujusvis notus, mutationis, vel transitionis, invicem necessario excluduntur. Videre & non videre, contradictorie opponuntur, ut per ullam potentiam possint simul verificari, ariter ac esse, & non esse. Quidni: ergo via hæc non possunt uniri, impossibilis est transitio à non videre, ad videre, profecto hæc demonstratio Mathematica J. B. ex principiorum Philosophiæ inscitia, non ex recto

recto rationis lumine ortum duxit.

Ex eadem conceptuum repugnantia infert, quod impossibile nihil fieri aliquid, aut in ipsum aliquid converti: seu aliquid fieri ex ipso nihilo. Si hoc ea rudi Minerva, qua Spinozista intellexit, ego conciperem pariter et ille hoc fieri posse negarem. Putant isti, quod cum dicimus aliquid fieri ex nihilo, quod *res* nihil aliquo modo ad *res* aliquid concurrere existimamus. Sicuti cum asserimus, hominem factum fuisse ex pulvere terræ, qui homini materiam præstitit, & in eo persistit, ut quid illius. Sic nos philosophari putant de nihilo, ex quo aliquid fieri, non repugnare asserimus: ideo non urgent: quod nihil non potest ob mutua repugnantiam, influere in aliquid, atque ipsi tanquam id ex quo fit, aliquomodo esse. Neque negabit Spinozista quod sic conceperit, siquidem hic, & in ultima parte suæ responsionis hanc instantiam sepe, & clarissimis verbis inculcat, & totus est in probando, quod nihil nequit esse causa *res* aliquid, neque in id influere, neque ei inesse, vel uniri; ex quo infert, quod *res* aliquid non potest fieri ex nihilo, neque hoc in aliquid converti. Ex quibus manifestè deducitur, qualem ideam ille fecerit de nihilo, quando demonstrare intendit, quod ex eo aliquid fieri non potest; videlicet, quod non potest deservire ut materia, ut subiectum, ut convertibile in aliquid. Sed ut de ei in mentem venit, quod ut aliquid fiat ex nihilo, *res* nihilum convertitur in aliquid.

quid, vel ut materia ex qua, deservit, aut  
 liquem influxum exercent? certe hæc ri-  
 dicula sunt & ex intellectus imbecillitate  
 videntur: quia quando asserimus aliquid  
 fieri ex sui non esse, non dicimus fieri tan-  
 quam ex aliquo subiecto vel ex aliquo sui;  
 sed tanquam ex termino à quo extrinseco,  
 id est à non esse, transit ad essendum, id  
 quod nunc est, antea non erat; sed non fuisse  
 non influit in esse, quam vis si de novo est,  
 oportuerit antea non fuisse: & adeo abest,  
 ut non fuisse impediat, quo minus postea sit,  
 quod potius repugnet noviter esse, nisi an-  
 tea non esset. Sic igitur intelligendum quod  
 aliquid nequit fieri ex nihilo, tanquam ex  
 subiecto præsupposito, vel aliquo sui quod  
 adhuc insit ei quod fit. Non vero quod re-  
 pugnet, aliquid fieri ex nihilo, ut ex termi-  
 no extrinseco privativo, id est quod antea  
 non fuerit; quia si fuerit, fieri non posset,  
 utpote jam factum, & existens.

Urgetis: si ita est, ergo & agens naturale  
 potest ex nihilo aliquid facere, dummodo  
 cum quid aliquid non compatitur, utpote  
 si contradictorium. Negatur hæc conse-  
 quentia, non de infinitam distantiam (ut  
 ajunt) aut absolutam repugnantiam termi-  
 norum, seu conceptum nihil, & aliquid:  
 sed de agentis creati limitationem, cujus  
 virtus, non nisi circa subiectam materiam  
 operari quit, etiam variis modis efficiendo,  
 ut hoc, vel illud ex præcedenti subiecto re-  
 sultare possit. Maxime summe perfectum  
 ens, quod cum in se totum esse contineat,  
 nullo

#### 408 *Refutatio Demonstrationum*

nullo alio esse indiget, ut operetur: ideo ex suo infinito esse, cetera omnia enti producere valet, absque omni excogitabili dependentia: quam ens limitatum vitare non poterit. Sic Deus totum hoc universum, quod in infinito esse eminenter continetur, ex sua infinitate produxit. Dicitur factum ex nihilo, quia nullus concursus materiae praecesserat, ex qua fieret. Non fuit ex nihilo, quasi  $\varnothing$  nihil, in id converteretur, vel etiam facto aliqua ratione inesset, seu causationem aliquam exerceret: hoc quidem foret fieri ex aliquo; fuit ex nihilo, hoc est, antea non fuit, quam fieret. Nec oportet aliter intelligere  $\varnothing$  nihilum, cum non aliud significet, quam antea non fuisse.

Si naturalis ratio veritatem prosequatur, de his minime dubitabit, quippe perspicua sunt, & rationis lumine nota: sed si novas speculationes affectet, & à Deo recedere, eumque negare velit, tunc voluntate pugnat; non intellectu. Sed nos voluntatem cogere nec intendimus, nec possumus. Verum est quod creatio enti limitatae potentiae denegatur, quod necessario dependenter operatur: non vero infinitae potentiae. Et cum isti Philosophi ens necessario existens, & infinitum etiam fateantur, (licet hoc universum esse opinentur) infinitam potentiam ei negare nequeunt: quia quod infiniti est, ut essenziale attributum, cum eo identificare, est pariter infinitum. Si igitur potentia infinita ad agendum existit,



#### 410 *Refutatio Demonstrationum*

taverunt, quia in verbis manifestè implicarentur, scilicet esse infinitum, & à finito dependere in suo agere. Potius cum tale ens necessarium, infinitum, nullum esse excludat, sed totum esse sit, potest complete producere, quidquid est in effectu productio: quod de limitato agente asseri non potest, alius esset independens, & infinitum.

Hoc axioma sic intellecto, tota machina Atheismi Spinoza misere ruat. Et unus Deus necessario existens, summe perfectus, & infinitus, atque omnipotens, ab omni ente inconcogitabili essentialiter independens, ex principiis rationis naturalis, rectè colligitur; qui id, quod non erat, absolute secundum totum suum esse produxit, adeo ut hoc universum, quod antea non erat, fecerit ut esset; non vero quod simul esset, & non esset. Sic Religio cum ratione, si voluntas non resistit, optime confirmabitur; imo opus est ratione naturali abuti, ut hæc recta humanae rationis conceptio, quovis modo convellatur. Ad alia properamus, si forte majoris ponderis fiat.

### A X I O M A III.

*Qualis est causa, quatenus causat, talis sunt etiam effectus.*

**S**i diceret quod qualis est causa, est effectum; loquendo de causis universis, apte loqueretur, quod qualis est causa, est cau-

causarum, scilicet essentialiter simile suarum causarum. Sed universum de omnibus causis, etiam universalibus, &quivocis, falso asseritur, quod talis est effectus qualis ejus causa. Est tamen verum, quod semper aliquid lucet in omni effectui, quod causae per similitudinem correspondet. Ideo in creaturis ratio essendi, actualitatis, bonitatis, participationes sunt entis increati, in quo haec omnia eminentiore modo sunt, quam in creaturis. unde haec analogice dicuntur similes Deo, non vero Deus creaturis similis. Sed in aliis attributis, quae creaturae secundum suum conceptum propria sunt, minime Deo assimilantur. Nec aliter id quod vult esse axioma, veritatem continere quod.

Præterea cum ex reduplicatione; causae ut causat; nullus effectus quantumvis univocus, est qualis sua causa, ut causans. Quippe ex reduplicatio; ut causans. significat ipsam causationem seu causalitatem, qua causa denominatur actu productis effectui, & ut talis inducit rationem existens, qui conceptus effectui, ut effectus est, plane repugnat respectu suae causae. Sunt enim conceptus oppositi causantis & causati; nisi velis causatum esse etiam causans, ut sua causa. Quod si non est, ergo non est talis effectus qualis sua causa, quantumvis causat; quia qui reduplicat; ut causat, tale affirmat esse causatum, scilicet causans. Hæc non est demonstratio Mathematica, sed philosophica.



## PROPOSITIO I.

*Existe ens necessarium, vel ens necessarium  
existens.*

**H**Æc propositio Orthodoxa est; summa  
omnium veritas, quæ non nisi ab insi-  
piente Atheo negari potest. Est enim ens  
necessario existens, cujus esse, essentia &  
existentia idem prorsus sunt, quod à se, &  
per se ipsum existit, omni negata causa sine  
existentiæ. Hunc omnes gentes Deum ap-  
pellavere, hunc credendum, adorandum,  
amandum, à propriæ rationis lumine plu-  
rimi didicere, quamvis ignorata illius infi-  
niti esse, quam de se largitus fuerat revela-  
tione, variis rebus, qualem qualem ejus  
ideam conceperant, adorationem stulte de-  
derint, Deum tamen, à quo omnia depen-  
derent, solícite quærentes, cui ut singuli  
cogitarunt, cultum adhibuere.

Sed jam hanc veritatem demonstrare ac-  
cingitur. Utinam non demonstrasset; sed  
crederet, & quas docti jamdiu excogita-  
runt, rationibus, sua insatiabilis ratio con-  
tenta fuisset. Sic ait: *Quia nemine contradi-  
cente certum est, existere entia, vel potius al-  
iquid essentialiter existere; exinde certum  
est, per duo prima axiomata, aliquid istud es-  
sentialiter, & necessario existere. Cum enim  
aliquid nunquam posset fieri nihil: & aliquid,  
& nihil absolute de se invicem negarentur,  
vel infinitè differant de se invicem: propterea exi-*  
stet.

*sentia vñ aliquid ostendis illud esse necessa-  
ria existentia.* Hucusque ille.

Sed si illa prima duo Axiomata, ut ab Spi-  
nosista intelliguntur, vera essent, eviden-  
ter sequeretur, quod totum universum,  
vel quidquid est, necessario est, nunquam  
posset incipere esse, neque à non esse ad esse  
transivisse; unde totum quod est atomum  
esset, necessario existens, nunquam ab ali-  
qua causa productum: & consequenter ne-  
que Deus, qui potuisset, & voluisset pro-  
ducere, aut aliquando produxerit. Et ut  
verum fateamur, totius istius Philosophiæ  
Mathematicæ unicus scopus est, Deum hu-  
jus universi creatorem negare, atque ejus  
infinitam potentiam, & providentiam de-  
struere, hocque universum in Deum con-  
stituere, entis necessarij nomine signifi-  
catum. Adeo divino Dei nomine adverſantur:  
ut eo neque uti velint, ne forsàn putentur  
credere in Deum. Hic est formalissimus  
Atheismus, is ratiocinationibus pro igno-  
rantibus male tectus; verum intellectus  
benè instructus, facillimo negotio eum de-  
tegere quit.

Cum autem ea duo prima axiomata ab  
istis vel male intelligantur, vel ea ob sui  
malitiam non recte intelligere velint,  
Atheismo fundamentum subternunt; sed  
cum fundamentum falsum sit, pariter  
quod & inde subsequitur. Siquidem quam-  
vis recte ex eo axioma probare possint,  
quod aliquid nequit à causa limitata fieri  
ex nihilo; probare minimè possunt, quod

#### 416 *Refutatio Demonstrationum*

si datur ens infinite potentis, non potest aliquid ex nihilo facere, id est independenter à subiecto aliquo operari; imò implicat quod sit agens infinite virtutis, & quod dependeat ab aliquo in sua operatione, cum etiam illud aliquid, à quo dependeret, producere queat.

Et quod sit, quod aliquid non potest fieri ex nihilo, quia absolute de se invicem negantur, & infinite differunt, super his explicitum est, & id ipsum faciemur, propterea quia nulla est potentia quantumvis infinita, quæ contradictoria possit simul componere: ideo nec quod sit aliquid, & simul nihil; maxime vere; quod id quod non erat, postea jam sit; & quod id quod est, postea non sit amplius. Profecto eodem saepe repetere cogimur, quia respondens hoc suum fundamentum, in omnibus suis demonstrationibus inculcat, quo dejecto, cetera à se ipsis evidenter ruunt. Et quicumque putaverit esse impossibile, quod aliquid fieri queat ex nihilo, non ex terminorum repugnantia probationem capere debet; sed ex impotentia causæ, quæ totum esse producere impotens est, qualia sunt agentia limitatæ virtutis; quod omnes fatemur; non vero ens necessario existens quod summè perfectum est, atque infinitum, sicuti & summa potentia, quæ cum eo identificatur; quod cum à nullo dependeat in existere; ita neque in operari. Male igitur asseritur in hac propositione & ineptè demonstratur, quod ens necessario existens,  
sunt

**B E A T I & S P I R I T U A L I S .** **¶**  
sunt omnia que actualiter sunt : quin  
nunquam potuerint fieri ab aliquo agente  
ex nihilo.

## **P R O P O S I T I O II.**

*Omnia necessarij aliquid, vel necessarij entis  
attributa, sunt etiam necessaria existentia.*

**Q**ualiter attributa debeant intelligi, suo  
loco supra explicuimus. Hæc enim si  
entis necessarij sunt, sunt etiam necessarij  
existentiæ, quia cum eo identificantur :  
propterea necessarij sunt in Deo æternitas,  
infinitudo, sapientia, potentia, bonitas, &  
similia, quæ nil sunt præter esse Dei, &  
unum cum ipso, quamvis à nobis, ut inter  
se, & ab essentia diversè concipiantur. Sed  
cæterorum entium attributa, non necessa-  
rij existentiz sunt, sicuti neque sub-  
jecta, quorum sunt attributa. Verum qui-  
dem est, quod donec talia entia extiterint,  
scu essentiz, etiam attributa persistent;  
quia vel identificantur cum iis, ut propria  
constitutiva metaphysica, vel sunt pro-  
prietates physice, quæ tales naturas inseq-  
uantur, ut ab eis emanantes. Sed si Deo  
ut propria attributa applicentur, quæ talia  
non sunt, hæc non erunt existentiz necessa-  
rij : quæ autem hæc sunt, infra referemus,  
atque inde secutam impietatem oppugna-  
bimus. Cum vero stabilitum sit, quod agere  
est attributum entis necessarij; ut sequenti

#### 416 *Refutatio Demonstrationum*

propositione asserunt; inde inferunt, quod quidquid in natura agitur, ita necessario agitur ut aliter fieri non posset, vel non agi, nullo Deo hæc libere & ad suum placitum dirigente, necessaria cum sint, non minus quam omnia quæ existunt, ac illud ens necessario existens. Et quamvis summe perfecti, infiniti, per se & à se existentis vocibus utantur; nil aliud per hoc intelligunt, quam totum hoc universum, seu rerum omnium collectionem. Cui hæc attributa convenire ajunt. Sed de his plura dicendi dabitur occasio.

### PROPOSITIO III.

*Agens esse, vel agere, est attributum rōi aliquid, vel entis necessarii, vel est necessario existens.*

Suis principiis suppositis, hoc etiam bene consequeretur; sed ex falsis nil verum sequitur. Quod agere, vel actio attributum sit alicujus essentiae, nunquam probare poterit J. B. quippe est omnino falsum. Esse activum, quod sit essentiae attributum, facile concedimus; quia esse est propter operari, idcirco si essentia non esset operativa, esset vacua, mortua, & sine aliquo essendi fine. Quod intelligendum de essentiis substantialibus suo modo perfectis, sed non de omnino incompletis, & non determinatis ad unam speciem; ut  
apud

apud Peripateticos materia prima, quæ nihil agere apta est, sed dumtaxat recipere. Et in nova philosophia, corpus seu substantia corporea, quæ sic absolute sumpta absque aliqua forma essentiali, est totius activitatis expers, neque aliquid essentialiale habet præter extensionem, quæ activitate negatur, ideoque non habet attributum agere nec actionem, cum nullam elicere queat.

Substantiis vero, quibus agere competit, non est attributum essentialiale ipsum agere, aut actio; sed proprietas quædam, accidens seu modus superveniens. Unde Philosophicum axioma, verba in definitione non dicunt actum, sed aptitudinem: hæc pertinet ad essentialiam; illæ essentialiæ supervenit, ut modus aliquis. Sicuti aptitudo ad ratiocinandum essentialis homini est, vel ejus essentialiale attributum; at actu ratiocinari accidentaneum est, quod servata integra essentiali, adesse seu abesse potest. Nonne ridiculum foret asserere, quod ratiocinari, ridere, ita pertinent ad hominis essentialiam, ut perpetuò actu rideat, & ratiocinetur? Sed isti Spinosiæ semper sic ratiocinantur. Sed quare? quia actio non potest noviter existere. Alias fieret ex nihilo, quod repugnat. Tales fructus peperit axioma sinistrè intellectum; nec inter rerum entitates, & earumdem essendi modos dijudicat, vel discernit Spinosiæ, ideo non solum entitates, sed & actiones omnes æternas putat; & hoc absurdum non solum libenter deglutit, sed & dogmaticum audet sustinere.

416     *Refutatio Demonstrationum*

Demonstratur hujus asserti vanitas : quia voluntas potest nunc non velle unum objectum, & postea idem objectum velle. Nec ego quæro, an isti actus volendi, & non volendi idem objectum sunt necessarie existentie? Si sunt, ergo semper extiterunt, & contradictorie actionis simul fuerunt, videlicet velle, & non velle idem objectum cum tamen eorum conceptus invicem excludantur, ut esse, & non esse. Quod si non uterque actus est necessarie existentie, quis ex duobus necessario existit? cum nulla potior ratio sit unius quam alterius; igitur neuter necessario est, vel uterque non possit, ex absoluta repugnantia; ergo neuter existit necessario. Hoc quidem etiam est demonstrativum; & consequenter quod neque cæterorum agentium actionis sunt necessarie existentie, ut ab Spinoza hæc doctrina male concluditur.

Fortasse meam insensiam accusabit, quod non bene suum dogma perceperim; quod non agitur de istis actionibus, quæ ab agentibus naturalibus continuo eliciuntur, sed de iis, quæ ab eo agente, quod necessario existit, proficiscuntur, cujus idem est esse, & agere, cui ipsum agere attributum essentiale est, & inseparabile. Sed utinam sic philosopharetur; ego quidem planè concederem; quia verum Deum à creaturis separatum lateretur. Sed quod deterius est, neque hoc subterfugium quærere potest, nec vult. Non potest, quia omnia enim quæ sunt, necessarie existentie esse defen-

di

dit atque eorum agere, seu actiones. Atque sua demonstratio nullatenus tendit, ad probandum illum Deum creaturarum opificem; potius ad oppositum, quod nil creabile est, ideoque nullus creator; sed quod omnia quaecumque sunt, sive res, sive earum modificationes, necessario sunt, & prorsus æterna; quia ex suo non esse facta, prorsus repugnat. De istis igitur actionibus sua demonstratio procedit; quas etiam à Deo proficisci affirmabit; sed à quali Deo? ab universo secundum hoc vel illud attributum, aut proprietatem; tales omnes, quas nos creaturas dicimus ita concipiunt, quæ suum Deum essentialiter constituunt. Ex quibus evidenter constat, quod actiones, vel agere naturalium agentium, præter quas nullum alium agnoscunt, vel non sunt de necessariæ existentia, vel si sunt, velle & nolle idem objectum, contradictorii conceptus simul existunt, & existere.

De summo ente, scilicet Deo, sua demonstratio, ut diximus, verificatur, cujus agere est ei essentialis, id est cum suo esse identificatum: ideoque necessariæ existentia. Quo modo autem hæc veritas cum creatione, quæ noviter facta fuit compatitur, cum omnes creature, quæ antea non fuerant, noviter, & in tempore suum esse susceperint: cum tunc creasc, & antea in tota æternitate non creasse, dicatur? Difficillimum negotium est, nec explicatu facile, quippe noster limitatus intellectus, in-



finiti entis esse, & suum operari, cognoscere affectat. Tamen istius summæ veritatis radiis illustratus, si non comprehendere, commode saltem valet percipere, dummodo ad sobrietatem sapere contentus sit.

Esse, & agere Dei idem realiter sunt, quia Deus ut purus actus est, non tamen activus, quasi sit in potentia ad agendum, per actum postea perfectibilis: non enim esset Deus summe perfectus, si ei aliquid potentialitatis inesset. Essentialiter, & ab æterno intellexit, quod nunc intelligit, quin aliquid noviter queat intelligere, quia per suum esse intelligit, quidquid intelligibile est. Ab æterno etiam voluit, quod nunc vult: quin illud intelligere, & illud velle, aliquando mutationem aliquam susceperint, vel susceptura sint. Verum scire oportet, quod ut effectus ad extra producat, nullam Deus actionem noviter elicit: quia actio accidens, vel modus aliquis cum sit, Deo nec competit, nec potest accidere, aut supervenire. Sed per suum æternum velle omnia facta sunt, nulla, ut ajunt, prædicamentali actione intercedente, sed dumtaxat grammaticali, id est ex modo loquendi.

Idem est dicere, quod Deus mundum creavit, ac voluisse Deum mundum existere quippe creare, & velle quod sit, idem prorsus est, cum velle Dei sufficiat, ut quod non erat existat, quin aliquid ex parte sui agat, ut existat, cum suum velle sit suum agere. Voluit igitur Deus, quod omnia ei-  
fuit,

sent, singula in suo tempore, modo, & circumstantiis, quibus postea fuere. Hoc æternum velle, rem ipsam attingit quando existit, cum vā velle Dei necessario existat: sed res est noviter in suo tempore, juxta illud velle Dei, quod semper existit. Effectus ad extra novus est, sed velle Dei per quod est semper fuit. Et non antea fuit effectus, quod Deus ab æterno voluit quod antea non fuisset, sed in tali differentia temporis. Tunc dicitur fieri à Deo, non quod aliquam noviter actionem eliciat, ut fiat; sed quod ab æterno voluit quod tunc temporis esset. Semper respiciebatur, ut divinæ volitionis terminus, sed in tali temporis mensura futurus. Profecto talem modum philosophandi de Deo, non ego excogitavi, sed mirabilis Augustini intellectus, cap. 29. Medit. Sic ait: Deus, cujus voluntas opus, cujus velle posse est, qui omnia de nihilo creavit, qui sola tua voluntate fecisti. Ecce sapientissimus iste Doctor, solo cum velle Deum omnia fecisse fatetur: quod vel omnipotentia denominationem induit, quando effectus in esse actuali constituitur: & merito, si quidem adeo potens est illud Dei velle, ut juxta id, & per id omnia existere, vel non existere oporteat. Ne rideas me Augustini locum adduxisse pro hominibus, qui nulli authoritati quantumvis divinæ, aliquam fidem præstiterunt, quanto minus Augustini verbis adhibebunt? Jam scio; se ideo hæc verba retuli, ne J. B. crederet, hanc doctrinam à me fuisse excogi-

# 422 *Refutatio Demonstrationum*

tatum, ut rei difficultatem possem evadere.

His de ente necessario pro nostro modulo explicitis, si adhuc perseveret quod non sit intelligenda sua propositio, neque de iis actionibus loqui, quas in exemplum adduxi: ego profecto non aliter possum concipere, nec aliquis concipiet, donec clarius suam mentem non aperuerit. Credo, quod non faciet: qui hæc doctrina instar oraculi brevissimis sententiis, sub axiomatis, & demonstrationis speciosa nominatione, novitatum avidis vendita fuit, & nunc etiam venditur. Ego vero clare, & aperte assero, quod agere, seu actio, non est attributum alicujus entis naturalis, sed solius creatoris infiniti, modo supra explicito. Quod actiones entium naturalium, non sunt necessarie existentie, sed contingentis: quæ transeunt de non esse ad esse, & ab esse ad non esse; ut cæteri omnes modi, quibus singulæ substantiæ secundum suas naturas afficiuntur.

Ledit sæpe hoc verbo, essentialiter agere: tamen præter rationem quia si loquitur de agentibus, quæ naturalis appellamus, nullum essentialiter agit, id est non necessariè agit, (ut supra ostendimus) sed naturaliter: & non est idem, esse secundum naturam rei, quam ad ejus essentiam pertinere. Neque enim ad essentiam mobilis pertinet actu moveri, licet moveri ad ejus naturam pertineat; ideo dicitur naturalis motus, non essentialis. Sed isti Philo-

Sophi,

sophi, essentiale, & naturale ( sicuti & cætera entia ) male confundunt.

Addit, entis necessario existentis: videtur loqui de vero Deo, sed non de hoc loquitur quia credit, & demonstrare nititur, omnia quæcumque sunt, necessariz esse existentiz: quia non potuerunt fieri ex nihilo; ( ut è primo axioma ) igitur hæc omnia, quæ sunt, scilicet totum hoc universum, est suum ens necessario existens, cujus agere pariter necessariz existentiz est. In miserum ergo Atheismum præcepit, his vanis ratioeiniis tractus, vel allicitus. Concederet consequentiam si non pueret. Sed ad ea quæ post subdidit Corollaria, examinanda accedamus, opere prætium est.

### C O R O L L A R I A.

Si quis præcedentem demonstrationem, vel non perceperit, vel de ejus veritate dubitaverit; ad majorem declarationem, & rei perspicuitatem aliqua insuper addere placuit, ex quorum scrutinio J. B. dogmatum improbabilitas amplius patebit, quamvis sui scripti ordinem sequentes, non pauca ex supra dictis repetere cogamur. Ita ille: *attributa entis necessarij, necessaria esse existentia: quod nil aliud significat, quam quod attributa per æternam necessitatem sunt qualia sunt.* Hoc enim verum est in essentialibus attributis, quæ essentialiam constituent, ut omnia quæ Metaphysicus appellat suprema genera: non vero  
de

#### 424 *Refutatio Demonstrationum*

de iis quæ essentia jam constituta superveniunt, ut naturales actiones, vel contingentes, quarum esse non necessario existit: neque necessario sunt quales sunt; potius diversos patiuntur essentia vel essendi modos, ex differentiarum circumstantiarum concursu, per quem actiones sæpius variant. Ideoque de istis falso asseritur, quod necessario sunt quales sunt. Nisi reduplices, actio ut talis necessario est talis, ut album, quatenus album, necessario est album; hæc propositiones reduplicativè veræ sunt, sed non de his loquitur noster J. B. sed specificativè, quod omne agere, & omnis actio, talis necessario est, ut aliter esse non potuisset.

Si autem verbum faciat de facultate agendum, id est de radice actionum, vel de substantia, ut activa, quam ille agendi facultatem vocat: facile acceptabitur, quod pertinet ut necessarium attributum ad rerum essentias; non vero, quod necessario existit, sed donec illud essentialè, seu essentia extiterit, cum neutrum sit necessariæ existentia: erit tamen propositio æterna veritatis ut homo est rationalis, id est quod quodcumque existat, erit aptus, & facultatem habens ratiocinandi. Et in hoc solo sensu verificatur, quod rerum essentialia attributa, sunt necessariæ existentia.

Addit: *quod si in æternum maneres ea facultas operandi, vel non operandi, nunquam actionem posses producere, id est nunquam agere potuisti.*

Hoc

Hoc quidem falsum est: quippe si facultas est suapte natura operativa, (hoc enim significat facultas, quæ potest operari) donec ipsa existat, etiam in æternum poterit operari; alias non esset facultas ad operandum: esset profecto implicatio in terminis, scilicet, est facultas ad operandum, & nequit operari, quod idem est ac non esse facultatem. potest quidem impediri in suo opere, sed non potest non esse operativa.

Sed J. B. non alia ratione motus, facultatem agendi, & non agendi mordicus negat; nisi quia impossibilem putat transitionem ab non agere ad agere, cum hi duo conceptus incompatibiles sint.

Confirmat suam doctrinam dicens; *quod si esset facultas agendi, & non agendi, non posset essentialiter existere, nisi re ipsa ageret vel non ageret.* Respondeo hoc plane verum esse, siquidem quodlibet est, vel non est; vel agit, vel non agit; quia inter hæc ut contradictoria, impossibile medium est. Sed videamus, quid inde inferre velit. Ait ille: *quia non agere nil aliud significat quam esse mortem. vel negationem actionis.* Certe extraordinarius modus loquendi, et illi arcanum aliquod latere videatur. Melius intelligitur quid sit non agere, quam mors actionis: mors attribuitur iis, uæ vitam amittere, non vere iis, quæ nunquam fuerunt, vel esse delierunt. Sed hæc doctrina sicuti alium Deum, ita iis loquendi habet idiotissimos, terminisque dogmaticos suæ scæ.

Ex

### 415 *Refutatio Demonstrationum*

Ex his inferit facultatem agendi, & non agendi, nil esse præter inane nomen, & id solum denotare, quod est facultas, quod aliquid sit mortuum & vivens, quod idem est esse aliquid & nihil.

Mirabilis certe, & ingeniosa subtilitas, quasi aliquis usquam cogitaverit, vel aliquando affirmaverit, quod non agere cum agere coexistat: quod quando agens agit, simul etiam non agit: quod quando agit, non transit de non agere ad agere; sed quod simul vò non agere, perseveret etiam quando agit. Hæc certe assertio ridicula est, & nescio quomodo ei in mentem venerit.

Cum ergo J. B. ex nullo alio principio probare intendat, impossibilem esse facultatem agendi, & non agendi, nisi quis coexistenter agere, & non agere, mors & vita; quod evidenter repugnat: sic illi plane concedimus hoc esse impossibile: sed negamus quod illud sequatur si sit facultas agendi, & non agendi; quia posita vò agere, non amplius intelligitur vò non agere; & quando nondum agit, nullatenus intelligitur nec existit vò agere, (ut ipse ait) invicem se excludunt: adeo ut hæc nec per divinam potentiam componi possint, quippe contradictoriam oppositionem involvunt; nullam ei restat principium, quo facultatem agendi, & non agendi, impossibilem probare queat, nisi ex aliis convicerit, ex nostra doctrina, hæc contradictoria necessarie compati: quod in æternum non faciet.

## P R O P O S I T I O I V.

*Actionis, & effectus necessarii entis, sunt aut sunt per eternam necessitatem, tales quales sunt.*

**S**ed cum semper loquatur de ente necessario existente, videtur omnes actiones, & effectus naturales, quia à particularibus causis progrediuntur, etiam actus qui liberè ab ente rationali eduntur, illi enti necessario-existenti tribuere: ex cuius essentia indispensabili lege, & necessitate procedunt: quamvis nobis ob hanc, vel illam rationem, vel causarum contingentem congressum, plurima acta fuisse videntur, cum illam eternam necessitatem penitus ignoremus. Idcirco quæcumque sunt, & effecta fuere, non poterant non esse, nec aliter esse ut fuerunt, vel sunt, quia talia æterna necessitate ab ente necessario-existente profluxere. Ita ut Deus legem hominibus dederit, & Adamo eo fructu vesci prohibuerit, non liberè fecit, ut qui non facere, vel aliter facere non potuisset, quia ea prohibitio non minus necessariæ existentie fuit, quam ipsum ens necessarium, à quo indispensabili necessitate profluxit; cum ejus agere sit, & cum eo identificatum, ut suprademonstraverat.

Ex quibus clarè colligit J. B. quod licet istæ actiones, vel effecta respectu agentium natura-



naturalium, à quibus immediate efficiuntur contingentia videantur, tamen respectu entis necessarii, ita necessaria sunt, ut non esse non possent, quippe ab eo æterna necessitate prodeunt. Quapropter neque ab agentibus naturalibus, quantumvis liberis, aliter fieri possent, ac fiunt, cum ista etiam ex æterna necessitate operentur, licet nobis aliter videatur. Liceat hæc repetivisse, ut difficilis materia clarius intelligatur.

Sed istis bene consideratis, & suppositis, ego quero ab J. B. an ista quæ ille appellat actiones, & effecta entis necessario existentis, ab eo edita, & effecta fuerint vel non? Si hoc secundum, ergo non sunt ejus effecta, nec actiones, nec agere est ejus attributum: si primum, ergo aliquando vel ab æterno, hæc effecta, & actiones effecit. Si fecit, ergo ex nihilo fecit, cum nihil aliud assignare possit, ex quo faceret. Teneatur ergo fateri, aut quod agere non est attributum entis necessarii, aut si est attributum, quod aliquid necessario egit, cum ex suo axioma, agere nil aliud sit, quam agere aliquid. Quod si aliquid necessario egit; ergo ex nihilo, cum aliquid non presupponatur, ex quo, & circa quod operaretur. Non igitur sui primi axiomatis inconveniens vitare quit, scilicet quod aliquid fieret ex sui non esse. Constat aperte, quia licet actiones & effecta in eo ente necessario existente ab æterno suo modo existerint, ita ut necessario suo tempore, vel in ipsa æternitate fuissent, nemo tamen asseru-  
isset,

set, quod quin ab eo ente agerentur, ex-  
stebant in vel cum ente necessariæ existen-  
tiæ: esset quidem res antequam fieret: &  
ens necessarium non esset agens: & si agens  
sit; illa omnia egisse necessario consequi-  
ur, vel nil egisset. Quod si ab æterno ea  
fecta, & actiones egit, vel ex nihilo, vel  
x aliquo egit. Sequitur etiam evidenter,  
nullum postea agens aliquid agere posse,  
um omnia jam acta in æternitate suppo-  
eret; & actum agere non minus impossi-  
ile sit, quam ex nihilo agere; potius magis  
epugnans, utpote quod hoc queat evincere  
afinita potentia, non vero aliud quod ob-  
ctivè repugnat.

His positis restat evidenter, quod licet  
lud ens necessarium indispensabiliter, &  
ecundum suæ essentiae necessitatem o-  
nia effecta, & actiones ab æterno produ-  
isset, hæc ad suam essentiam minime per-  
nerent, quippe nullus effectus pertinet ad  
sentiam suæ causæ, eam potius constitu-  
am supponit, & actu existentem, juxta  
hilosophicum axioma: unumquodque  
peratur secundum quod est in actu. Est  
igitur falsa sua tertia propositio: quod agere  
t attributum essentiale illius entis necessa-  
i, si per rē agere, intelligit, ut facit, ef-  
ctus productos, & actionem naturalium  
gentium; cum, hæc ad primum seu necessa-  
i entis essentiam haudquaquam pertine-  
nt. Est tamen certum, & indubitabile,  
uod actiones, seu agere agentium particu-  
rium, non sunt æternæ existentiae, sicuti  
nec

nec sua agentia; sed quod noviter, & ex nihilo sunt, quamvis respectu entis necessarii, indispensabili necessitate fiant: siquidem ea necessitate non est aliquid ex quo esse habuerint: perperam igitur ne fiant ex nihilo, ad eternam necessitatem recurritur: ex qua id demtaxat inferre queant, quod quaecumque sunt, respectu ad primum entis naturam, necessario sunt, nec aliter fieri possent.

Sed ut primum illud axioma, ut ab eis intelligitur, observaretur, debebant absolute fastinere, quod nullus effectus, nulla actio, nec in eternitate, nec in tempore, ab ente necessario fieri posset, ut quia quandocumque fierent, ex nihilo fierent: quod ipsi adhuc enti necessario repugnare fateantur. Sed asserere, quod necessario aguntur, est plane concedere, quod fiant ex nihilo, siquidem non essent, si non efficerentur: neque ens necessarium esset agens, si nihil ageret, & cum non ex aliquid ageret, demonstrative consequitur, quod ex nihilo, quod nos fateamur, & ipsi mordicus contrarium sustineant.

Sed tota hæc conficta doctrina, ad summum impietatem dirigitur, quam, ut precipuum scopum sibi proposuit, non veritatem: videlicet mundi creatorem, & directorem negare, eumque ex hominum mentibus detrudere. Etenim si illud ens necessario existens, ita essentialiter agit, ut non possit non agere: si facultatem non habet agendi, & non agendi, oportet, o-

omnia que sunt, semper & ab æterno egisse, necque nulla sui deliberatione, sed indissolubili necessitate; quare nec mundum creavit, quia voluit, necque eum dirigit ut vult, necque in Natura, quam dicunt, aliquid dispensare, vel mutare quit: esse omnia miracula, ex Spinoza, de medio sublata, quia sunt contra invariabiles & perpetuas naturæ leges, quæ ei cum æterno essentia-tes sunt, ideo nec defectibiles, necque variabiles: esse totam sacram paginam fallitatis novitæ, atque leges divinas hominum vana figmenta. Quidni? atque Deum ipsum, non nisi agens naturale, cujus posse naturæ legibus circumscriptum, atque ligatum: necessario existens, sed ex omnibus rebus, tanquam partibus, & proprietatibus suum esse constituentibus, coalescens: absque judicio hominibus qui etiam sua libertate utuntur (quamvis & ipsi regent) inferius, & imperfectius. Hæc naturali rationi, ex præcedentibus, constat idversari: & falsis axiomatibus nituntur: at quod agens infinitæ virtutis, nequeat aliquid facere ex nihilo: quod actu agere ad extra, seu effectus producere, pertinet, ut attributum ad illius infiniti entis essentiam, ita ut ei deficere nequeat: quæ omnia & sanctæ Philosophiæ, & rationi rectè informatae clare repugnant. Plurima ex mera Physicæ & Metaphysicæ ignorantia procedunt. Pingunt sibi principia, & dogmata, quæ non intelligunt, nec meliora sapient, quibus hæc desipientias, quæ demonstratio-

nes

### 433 *Refutatio Demonstrationum*

nes vocant, aliquando corrigerent. Potestne major cogitari insania, quam quod si aliquid fieret ex nihilo, nihil & aliquid simul existerent? quod si agens transeat de non agere, ad agere, hi duo contrarii conceptus, necessario coexisterent? quod si daretur facultas agendi, & non agendi, vel nunquam ageret, vel utrumque componeretur simul, agere, & non agere? quod actiones, & earum termini, aut effectus, ad agentis pertineant essentiam, ut attributa eam constituentia? quod actiones, & effecta necessariz existentiz sunt, quamvis ea effici, variare, & penitus deficere viderimus, jam in nihilum desinentia, ut rerum modificationes, jam diversis modis mutata, ut substantiz? Profecto pro his credendis, non modo ratione, sed sensu communicarere opus est.

Pro hac stulta impietate stabilienda, Deumque mundi conditorem ab eo separatum, cumque sua infinita providentia regentem, ut ex hominum mentibus delere possent: in dogmate quodam ab Spinoza excogitato, totum fundamentum, idque invincibile, se adinvenisse gloriantur. Quod si vanum & falsum demonstraverimus, totam hanc Atheismi machinam misere corruere fateri devincientur. Tale dogma placuit statuere: Præter unam substantiam, alteram, vel plures dari est impossibile: ergo præter totum hoc universum, quod verè substantia est, utpote per se, & non in alio subsistens, nulla alia est  
possi-

possibilis, quam Deum homines credunt, & appellant. Demonstrant hoc dogma; quia si essent duæ, vel plures substantiæ, hæc inter se invicem differre necessarium esset. Tunc quaeritur, an istæ substantiæ differunt inter se, vel non? si non differunt: ergo est unica substantia, & non plures. Si differunt, ergo per suas differentias: tunc sic: Vel hæc differentiæ sunt substantiæ, vel accidentia: si substantiæ, de his etiam quaeretur per quid differrent? & sic in infinitum procederetur. Restat igitur, quod per accidentia differant, & consequenter quod est unica substantia variis accidentibus diversificata. Hic est Achilles dogmatis Spinosæ. Unde colligit, quod si non est nisi unica substantia, non est Deus substantia quædam ab omnibus entibus distincta, & separata: cum omnia, & ipse unica substantia sint, diversis accidentibus, per quæ differunt, affecta: ergo non est Deus, præter hoc universum; consequentiam concedet, quam veram esse, plurimorum cum extrema ruina, demonstrare conatur. Hoc punctum non tetigit J. B. in suis scriptis. Cum vero, in Spinosæ discipulorum cordibus ut præcipuum sui erroris fundamentum constantissimè hæreat, id non omittere consultum videtur: si quidem eo quod non plures quam unam substantias esse possibiles putaverint, substantiam infinitam, ab aliis entibus separatam, distinctam præsumserint; & hoc universum, ut necessario existens, & sibi in Deum constituerunt.

#### 434 *Refutatio Demonstrationis*

Ideo examinare licet hujus dilemmatis efficaciam. Primum quavis substantia-  
rum differentie essent substantie, non  
oporteret progredi in infinitum: quia rati-  
ones primæ in aliquo genere, non indigent  
aliis, quibus tales constituentur, ut neque  
lux ut sit lucida, neque existentia ut ex-  
istat. ita ex substantiæ quæ essent differe-  
ntiæ non aliis differentiis indigerent, ut in-  
ter se differrent, sicuti neque rationalitas alia  
eget differentia, ut ab irrationalitate, &  
ab aliis specierum differentiis differat: quia  
est prima ratio in linea, vel genere affe-  
rendi. Forent quidem substantiæ consti-  
tutæ in suis speciebus, & differrent per sua  
attributa essentialia per quæ contraherent  
illud supremum genus substantiæ, & in eo  
conceptu per se subsistendi convenirent,  
& ea attributa per quæ differrent, essent sub-  
stantiæ, utpote cum essentia identificata.

Hoc supposito directè responde mus ad  
id propositum dilemma, quod differentie,  
diversæ species substantiæ constituentur,  
& invicem differunt, non sunt primæ sub-  
stantiæ ut singularia, quia in se non possunt  
ut singularia subsistere, & accidentibus sub-  
esse; sed sunt secundæ substantiæ, quia non  
allicui insunt ut accidentia, tanquam sub-  
jecto, sed dicuntur secundæ substantiæ,  
quia nequeunt subsistere, nisi ad singularia  
contractæ, ut ratio hominis, animæ vi-  
ventis, quæ substantia sunt: quippe nulli  
subjecto inhærent, & secundæ, quia non  
sunt, in individuis substantiis subsistunt.

Quod

Quod vero sint de predicamento substantiæ, nemo qui Metaphysica instructus sit, aliquando negabit. Idque evidenter liquet, quia cum dicimus, Paulus est homo, vel est substantia habens humanitatem, nec homo, nec humanitas prædicantur ut accidens quoddam. Alias verum esset, quod Paulus est accidens, est igitur substantia ratio hominis, seu humanitas, quæ cum non possit subsistere, ut abstracta, oportet quod contracta in singularibus existat, cum ipsis identificata; ideo dicitur secunda, & ut talis à Metaphysica consideratur à Logica vero quatenus induit rationem prædicati, & singulare dicitur; prima substantia, ut subjectum, non sustentationis, vel inhesionis, sed prædicationis. Ergo plures substantiæ, cum in natura sint, in diversas species dividuntur inter se essentialiter differentes, quæ primæ substantiæ sunt, quarum differentia vel in eodem substantiæ predicamento collocentur, (ut plurimi volunt) vel ad id utpote substantiales reducuntur. Quarum individua, singularia, vel primæ substantiæ eas contrahentes, realiter inter se distinctæ Physicè existunt, & secundum hanc rationem à Physica contemplantur. Ecce substantias specie differentes, & à se invicem realiter distantes, sub unico substantiæ conceptu communè comprehensas. Inepto igitur ut axioma. proponitur, quod nequit dari nisi unica substantia; quia plures non possunt per suas differentias differre.



Turpem æquivocationem committunt isti: quia diversitatem, differentiam, & distinctionem ineptè confundunt: ideo male inferunt: non possent differre substantiæ: ergo nec esse plures substantias realiter distinctas. Nescio an ex ignorantia, aut ex malitia Spinoza peccaverit. Etenim ea quæ diversa sunt, in nullo conveniunt, nec per aliquid differunt; ut Deus utpote in nullo cum aliis entibus propriè conveniens, per nullam differentiam ab iis differt; sed per totum suum esse, & essentiam. Ideo ab omnibus diversus est: quippe si per aliquid differret, conveniret in cætero, sicuti in genere, & solum per aliquid differret. Quæ vero differunt, in aliquo superiori conceptu conveniunt, ut homo, & brutum in animalitate, quæ insuper per suas differentias dividuntur essentielles, sicuti alia entia accidentales differentias; ut homo magnus à parvo, albus à nigro. Sed essentialiter differt homo ab animali bruto per rationalitatem, à plantis per sensibilitatem, à metallis, & cæteris vita carentibus, per vitalitatem. Sic differunt substantiæ Metaphysicè acceptæ. Hæ differentiæ comprehenduntur ab intellectu eas à rebus abstractente; sed objectivè substantia rerum sunt, ut mox videbimus.

Ea vero, quæ distinguuntur, nulla indigent differentia, ut realiter distincta sint. Sufficit quod unum non sit alterum. quod

quod nihil unius in altero sit, neque aliquid alterius in uno. Hoc est, quod in se ipso, per totam suam entitatem, unum non est alterum. Ad quam distinctionem, differentia minimè contribuit, aut aliquomodo influit. Hoc evidenter patet, quia non minus realiter distinguitur Cæsar ab Alexandro, quam ab leone, lapide, vel planta; quamvis Methaphysicè magis differat ab istis, quam à leone, cum quo in animalitate convenit. Ecce quam diversum sit, distingui à differre. Pro hoc rectè quaeritur, per quam differentiam differunt? sed pro illo ineptè quaereretur, per quid unum ab altero realiter distinguitur; cum nil aliud necessarium sit, ut distinguantur, quam unum per totam suam Physicam entitatem, alterum non esse.

Non est igitur idem petere, si sunt plures, quam una substantia, per quid differunt? ac quaerere per quid distinguantur? Quia quamvis specie differentes non essent, possent realiter esse distinctæ substantiæ, separatae, & divisæ. Possunt eadem essentialiter, vel accidentaliter differre, ut speciei humanæ individua, realiter à se ipsis distincta sunt, eo præcisè quod unum non est aliud: verum quod ad differentiam attinet, solis accidentibus differunt, ut per se patet; quam differentiam numericam Physici appellant, sed non sunt Physicè una substantia; sed distinctæ realiter plures substantiæ. Quod

### 438 *Substantie Demonstrantur*

¶ Methaphysicè consideraveris, omnes conveniunt in uno conceptu, seu ratione substantiæ, atque etiam hominis; differunt vero essentialiter ab individuis diversæ speciei, per diversa essentialia attributa, quas secundas substantias esse probavimus. Prædicata essentialia indigent Logica. Quod si unica dumtaxat esset substantiæ species, suis attributis essentialibus constituta; non ideo plurima ejusdem substantiæ individua realiter inter se distincta negarentur. Unde igitur tunc inferre posset, quod non sunt possibiles plus quam una substantiæ? Esset quidem unica species, sed quare non plura singularia, invicem realiter distincta? Et cum plures substantiæ species impossibiles esse probare nequeat, ut ex dictis demonstratum est; corrumpit tota illa machina, super hoc fundamentum structa, ut Deus non esset substantia, ab hoc universo realiter distincta, & separata, ut Religio optime cum ratione associata, decernit.

Sunt quidem plurimæ substantiæ in universo, singulæ limitatæ virtutis, quæ id, ut partes intrinsecò constituunt. Sed omnes singulares sunt, invicem realiter per suas entitates distinctæ, in unico substantiæ conceptu convenientes, & per alios diversos conceptus differentes, qui in singulis specierum singularibus, ad eorum esse contracti, fundamentum intellectui præbent, ut eos præcisos, seu abstractos

abstractos absque singularitatis consideratione, cognoscere quest. Si reales sunt, & substantia rerum, sed abstractio solius intellectus opus, ut quando ex eodem pomo, colorem absque sapore cognoscit, non aliquid fingit quod ibi non est, quantumvis unum, ab altero separatum vel abstractum intellegat. Pariter philosophandum de attributis essentialibus; quæ quomvis à rebus intellectus abstractè cognoscit, ea non fingit, sunt potius singularium substantia, sic concepta.

Individuæ substantiæ diversarum specierum (ut ante sæpe diximus) se ipsæ per suas reales substantias distinguuntur, quia unum non est aliud. Differunt tamen secundum essentias: conveniunt quidem Metaphysicè in supremo substantiæ conceptu. Physicè vero convenire in esse substantiæ, aliquo sensu dici etiam possunt: id est quod omnia talia diversarum specierum singularia, sunt substantia, per se subsistunt, & non in alio, ut in subiecto: & hoc non est esse unicam substantiam, sed plures similes. Differunt etiam Physicè, per sua constitutiva substantialia, formas substantiales dixere Peripatetici, id est formas quæ sunt principium diversarum operationum, ut anima rationalis substantiale principium intellectiōis, anima bruti, (seu formam dicas) sensus, & motus, sic de cæteris. Per hæc enim diversorum operum principia, Physicè differunt, seu in essentia

diffimiles sunt, diversarum specierum individua. Quod si novæ Philosophiæ addictus fueris, has formas præter rationalem, non substantiales vocabis, sed essentielles, quamvis ex variis essendi modis evalescant, figura scilicet, numero partium, situ & similibus. Sed quid ex hoc modo philosophandi colligit? Nil profecto, quam quod omnes substantiæ species, solis accidentibus differunt, præter rationalem; non vero, quod non sunt plura individua substantiæ realiter distinctæ: ita ut hoc ens per se subsistens, non sit aliud; sed quod singula sunt per se subsistentia: quamvis eundem substantiæ conceptum contrahant, & de singulis pariter prædictis, ut homo de singulis hominibus. Fac deprecor, idem argumentum cum Spinoza, ut plures non posse esse, quam unum homines probare possis, sic facies; si essent plures homines quam unus, vel differrent per humanitatem, vel per accidentia. Per humanitatem non possunt, quia eadem prædicatur de, & convenit omnibus hominibus, ergo per accidentia; Ergo non est nisi unus homo, diversis accidentibus affectus. Idem prorsus est argumentum, ac illud ab Spinoza confectum, hoc modo: si essent plures quam una substantia, vel differrent per substantias, vel per accidentia? non per substantias, ergo per accidentia: non est igitur nisi unica substantia, variis accidentibus affecta. Sed  
 istius

istius argumentationis vitium in hoc consistit, quod arguit à Metaphysico, ad Physicum; quasi diceret: Est Metaphysicè unus hominis conceptus, nempe animal rationale: ergo non possunt Physicè esse plures homines. Quod quam ineptum sit, per se patet.

Veniamus tandem ad Deum, qui est unicus nostræ intentionis scopus, ad cuius divinam essentiam, necessariamque existentiam convellendam, hæc omnia axiomata, propositiones, & Mathematicæ, ut ajunt, demonstrationes, hominis execrabilis malitia, frustra excogitavit. Infinitum illud esse, an sub conceptu substantiæ, ut à nobis intelligitur, comprehendatur, à viris doctissimis, in dubium vertitur. Aliqui affirmarunt, sed validissimis, quas omittimus, rationibus, si non ut hæretici, saltem ut erroneam opinionem sustinentes, jam diu damnati fuerunt. Sed cum isti, & Dei, & hominum autoritatem contempserint, alia via nos incedere cogimur: dummodo supponatur, nostram esse sententiam, quod neque ratio entis, neque substantiæ, de Deo, & aliis entibus univocè dicuntur. Aliqui analogice hæc de Deo & creaturis, verificari opinantur. Nos vero, neque adhuc analogicè, sed pure æquivocè, id est, quorum nomen est commune, ratio vero significati omnino diversa. Siquidem ubi nulla proportio, nulla etiam analogia. Cum vero inter

#### 442 *Refutatio Demonstrationum*

finitum & infinitum, nulla proportio excogitabilis sit, nulla itidem proportio, inter Deum & Creaturas versari potest.

Verumtamen cum jam evidenter probaverimus, posse dari substantias, realiter inter se distinctas: sub una vel diversis essentiis, quamvis ens infinitum, sub ratione aut conceptu substantiæ comprehenderetur; nulla tunc ratio veræ potest, quominus tale ens necessarium, seu substantia infinita, ab aliis re ipsa distinguatur; differentia nulla habita consideratione, cum ad realem substantiarum distinctionem, minime conducatur: quam differentiam si adhuc inquiras, in ejusdem infiniti entis proprietatibus, quas nos concipimus, & quæ cum eo identificantur, facile invenias, ut supra satis ostendimus. Quippe talia sunt necessaria existentia, totalis independentia in esse, & operari, omnipotentia, omniscientia: quæ nulli alteri substantiæ, sed soli enti necessario, quod Deum agnoscimus, possunt attribui: per quæ ab omnibus essentialiter differt, quæ ejus substantia sunt, ideoque ab aliis entibus non modo differentia, sed omnino diversa ab toto universo separata, & extra omnia substantia subsistens.

## P R O P O S I T I O I V.

*Actionis, & effecta necessarii entis, sunt, aut fiunt per aeternam necessitatem, tales quales sunt.*

## D E M O N S T R A T I O.

**I**ntendit demonstrare, quod agere, actiones, & effecta entis necessario existentis, necessario etiam existunt: ideoque de necessitate talia sunt qualia sunt: & probat, quia hæc ad necessarii entis essentiam pertinent, ut ejus propria attributa: sunt igitur pariter ac illud necessaria, & immutabilia: quippe agere attributum est entis necessarii, actio, ut ait, & agere modificatio, effecta, ad quæ agere & actio necessario terminantur. Quare si unum necessario convenit illi enti, cætera etiam necessario conveniunt, & essentialiter.

Pura supra, circa rō agere, & actionem atque effecta jam diximus, quæ non oportet repetere. Id solum adhuc recollere opus est, ad majorem rei claritatem; quod esse activum pertinet ad attributum essentialiale entium naturalium: agere, vel actio, ut quid consequens ipsorum naturam. Sunt enim agentia in potentia ad agendum. habent facultatem agendi, & cessandi ab actione: non vident oculi,



donec lumine illustrentur objecta, neque ideo sunt mortui, quia facultatem habent videndi, si recte præsenteretur visibile.

Ex his a me circa ens necessarium concessis, protinus argumentum conficit: ergo omnia quæ in Natura aguntur, saltem respectu entis necessario existentis, necessario fiunt, & talia qualia sunt, cum ab æterno id necessarium ens voluerit, quod sic essent & non aliter: nec tale velle (quod idem quod agere) mutabile est, sed absoluta necessitate tale. Hæc consequentia impiorum hominum animos ita persuasit, ut à veritatis via prorsus recesserint, & omnem religionem de medio sustulerint, omniaque Dei miracula abnegaverint: ejusque providentiam homines deprecari ridiculum existiment. Sed veritatis amatoribus, & qui cordis pietatem insipienter non exuere, negotium non adeo difficile proponitur. Concedimus quod omnia, quæ hoc in universo fiunt, respectu infiniti, & necessarii entis, immutabilia sunt, & non aliter fieri possunt, cum ab æterno talia qualia sunt, fuerint per divinum æternum velle decreta. Talis est quam Naturam dicimus, cui Deus æternas leges præstitit, & in rerum stabilitate, & necessario ordine consistit. Sed idem ens infinitum quod Naturæ leges ab æterno statuit, etiam ab æterno in tali occasione, & tempore, ob majorem sui gloriam, ut homines cognoscerent eum esse universi, atque  
nature

naturæ legum conditorem, voluit, quod hæ Naturæ leges dispensarentur, & ab ordinato agendi modo mutarentur. Hæc naturæ mutatio, non minus fuit à Deo in sua æternitate volita, & decreta, ac tota ipsa Natura. Mutantur quidem leges Naturæ, sed non mutatur velle Dei, qui ab æterno voluit, quod in tali tempore, & occasione mutarentur; ideo hæc mutatio respectu Dei, non minus naturalis est, quam cæteræ omnes Naturæ leges, cum ab eodem principio perfecta fuerit. Hinc omnia quæ nos miracula admiramur, sunt quidem nobis merito talia, quia præter ordinarium rerum ordinem, seu naturam eveniunt, ex qua mutatione Deum totius naturæ conditorem agnoscimus, & reveremur. Sed quamvis hominibus noviter à Deo facta videantur, intellectus melius instructus clare agnoscit Deum sic ab æterno voluisse, ob peculiare suæ infinitæ providentiæ fines, sed etiam cognoscit, quod si præter ipsam Naturam non esset Deus, ab ea separatus, & ejus statutor, atque Dominus, talis mutatio nunquam fieri posset: siquidem Natura contra suas leges agere nequirit.

Sed his non obstantibus, aliud non minus dubium emergit. Ad illam propositionem *agere est aliquid agere*, supra diximus, id verum esse: quia repugnat actio vel agere, sine effectu qui agatur: neque comprehensibile est agere, & nil

agere; imo rationi repugnans recte putatur. Si igitur agere Dei æternum est, id etiam quod agitur, est pariter æternæ existentiae, vel Deus ab æterno egerat, & nihil agit. Ergo fateri devincimur, vel quod agere Dei non est æternæ, aut necessariæ existentiae, vel quod ab æterno fuerant effecta, ad quæ rō agere terminabatur: quæ *Spinozista* est propria assertio.

Istius quaesiti difficultas, in eo dumtaxat consistit, quod Philosophi isti vel non intelligunt, vel non intelligere affectant, quod non omnis actio terminatur in effectum, quippe non omnis terminus actionis, semper efficitur. Etenim aliquando habet rationem objecti, in quod actus terminatur alicujus potentiae, ut de sensibus externis Doctiores opinantur, quod nullam expressam speciem producant: quia est cognitio experimentalis, & objecta in se ipsis percipiens. De internis, & adhuc de intellectu, eandem sententiam Doctissimi sustinere. Sed de voluntate quis dubitat: quod objectum volitum terminat volitionis actum ut objectum, quin voluntas suum objectum producat. Sunt enim Creaturae possibiles, objectum intellectus divini, non tamen sunt objecta producta; quia vult Deus, quod hoc universum futurum esset in suo tempore; donec erat futurum, ut tale ab æterno erat terminus, & objectum illius velle divini, sed jam existens, terminat

minat illud velle ut effectum. Tota mutatio se habet ex parte Universi, quod antea respiciebatur, & terminabat id æternum velle, ut objectum aliquando futurum, post vero ut jam factum, & existens: quia Deus in tota sua æternitate voluit quod fuisset, nisi quando futurum voluit. Velle Dei idem, & perpetuum fuit & est, sed creatura fuit primo futura, postea existens per idem velle, absque alia actione qua id mutaretur, ut creatura existeret; cum ipsum velle sufficiat ut existat, absque alio agere, seu causalitate. Igitur directe respondetur, quod agere Dei semper habuit terminum, vel ut objectum futurum, vel ut jam effectum quando existit; itaque hoc universum fuit ab æterno ut futurum, & in suo tempore existens à Deo volutum: & secundum hoc duntaxat velle, seu agere divinum terminavit. Ex quibus liquet illius propositionis salutas: *At idcirco verum etiam est, quod non Actiones modo, per æternam necessitatem tales sunt. quales sunt, verum etiam effecta, per æternam necessitatem talia sunt, & sunt qualia sunt.* Quæ propositio in eo duntaxat sensu putatur vera, quod actiones, & effecta, necessario talia sunt, qualia sunt, quia infiniti entis voluntas, talia esse voluit, & quod essent qualia sunt. Quod de iis solummodo intelligi oportet quæ nobis contingentia videntur, quæ supposito velle entis infiniti, omnino necessaria sunt,

#### 448 *Refutatio Demonstrationum*

sunt, & qualia sunt; non vero de rerum essentiis, quarum veritates æternæ sunt, & indispensabiles, quia nulla potentia fieri potest, quod quadratum non constet quatuor angulis æqualibus: vel quod homo non sit animal rationale: quia contradictionem evidenter involvunt; sed per velle Dei, homo existit vel non existit, in hac, aut altera temporis mensura, his vel aliis accidentibus, seu modis affectus. Hinc divinam providentiam agnoscimus, per varias rerum mutationes, quæ nobis casu evenire apparent, cum à Dei voluntate omnia dirigantur. Hæc non æterna necessitate sunt, & talia qualia sunt, non ab aliam quam male fingit necessitatem, ut essent, ut Dei æternam libertatem, & providentiam oppugnet.

*Refutatio J. B. defensionis sue demonstrationis, adversum cujusdam refutationem; cujus judicium petitur.*

**A**It quod per attributa, res istiusmodi intelliguntur, quæ non ipsum ens, sed ejus naturam constituent: adeo ut ejus natura, per attributa, & attributa per res naturam constituentur. Parcat nobis iste Philosophus, improbabilia profert, ut qui attributa à natura distinguere nequit. Est quidem verum quod natura per sua essentialia attributa constituitur: non per suas proprietates, quæ Natura jam con-

stituta effluunt, seu emanant. Neque per singula attributa essentialia constituitur Natura, sed per omnia attributa, ut ad constitutionem copulantur. Profecto neque rationalitas, neque animalitas hominem constituit, sed utraque simul: unum ut essentia, alterum ut differentia, ex quibus emergit species constituta, seu hominis natura. Falso igitur, & inepte asseritur, quod attributa per Naturam constituuntur, siquidem Natura non constituit attributa, sed iis constituitur ut suis partibus Metaphysicis. Idem prorsus est ac asserere, quod partes constituunt totum, & quod totum constituit partes: hoc certe est ridiculum. Fortasse volebat dicere, quod attributa essentialia naturæ constitutiva convertuntur cum essentia ab eis constituta, idque collective sumpta. Ex. gr. animal & rationale simul sunt homo, homo est animal rationale, & animal rationale est homo, recte convertuntur: nunquam tamen verum, quod homo constituat animalitatem, & rationalitatem, ex quibus ipse constituitur, ut essentialibus attributis. Exulet igitur à sapientum mentibus ea propositio, quod essentia sua attributa constituit.

Addit: *cum autem nulla res essentialiter existere possit, absque quibusdam qualitatibus: consequenter ipsa qualitates eodem modo consideranda sunt quo res ipsa.* Abutitur voce qualitatis, loco attributi essentialis.

tialis, nec recte dicit quaedam qualitates abstinere à vocibus dogmaticis istius scientiæ, & aliis utitur ad suum placitum, quod aliud diversum significat: qualitates significant accidentia quædam, attributa vero prædicata essentialia rerum. Transeat hoc, quia etiam ars *Arbeismi* suas voces dogmaticas confinxit; ad alia properemus, quæ ejusdem farinae sunt examinanda. Ex eo quod res nequeunt absque aliquibus qualitatibus existere, infert quod eadem modo considerandæ sunt, ac res ipsæ. Sed immerito qualitates, eodem modo quo res considerari jubet. Quippe universim propositione accepta, multæ sunt qualitates, sine quibus potest rei natura existere, quæ ad rei naturam minime pertinent, ut varii essendi modi, quibus substantia corporea afficitur. Si per qualitates essentialia attributa velit intelligere, fatemur sine iis naturam existere non posse: non tamen ideo consideranda sunt, ut ipsa natura, neque in *Metaphysicis*, nec in *Physicis*, nisi quoad existentiam: quia attributa semper considerari oportet, ut partes constituentes, ut genus & differentia; natura vero ut species. Sed *Physicè* substantia corporea, & anima hominis partes sunt, ejus naturam constituentes. Sed neque corpus, neque anima sunt, aut considerantur, ut hominis natura; sed ut ejus *Physicæ* partes. Igitur frustra asseritur, quod quæ natura non potest existere sine attributis,  
eodem

eodem modo considerari debent ac natura ipsa; sed singula suo modo consideranda sunt attributa, ut quæ naturæ essentialiter insunt (liceat sic loqui) velut proprietates ab ea emanantes; natura ut cui insunt attributa, vel proprius, quæ de natura ut constitutiva dicuntur, vel proprietates.

Pergit dicens, quod opponens non recte suam tertiam definitionem intellexit, quam ut clarius explicet, addit: *quia res qua modum existendi acquirit, non est actio.*

Recte dictum, siquidem res quæ per actionem existit, est terminus, vel obiectum actionis, non vero actio ipsa. Sed notare oportet, quod non dicit, res quæ per actionem existit, seu res quæ existentiam acquirit, ne fateatur rem aliquam de novo existere, quia sic fieret res ex nihilo; sed quæ modum existendi acquirit, quippe modi existendi noviter sunt, eam entitatem, seu substantiam afficiendo, non tamen existentia rei noviter est; sed de æterna necessitate: quam insaniam supra late deiecimus.

Progreditur: *Sed hac tantum est actio, per quam res suum existendi modum acquirit.*

Perseverat in eodem falso principio, quod res non potest produci, quia omnis res est necessariæ existentiae, ideoque agentis actiones, non in esse aliquod terminantur, sed in modos essendi, idcirco



452 *Refutatio Demonstrationum*

co nulla creatio, seu nulla productio, sed existendi modorum variatio. Cujusmodi fundamentum est; quod aliquid repugnat esse ex nihilo: sed quam male hoc fuerit intellectum, abunde demonstravimus. Subdit: Adeo ut in ipsa actione, essentialiter existendi modus sit. Ex quibus ego tale argumentum conficerem: Actiones sunt necessariae existentiae. ergo quicquid essentialiter est in actionibus, pariter necessario existit: at ut ipse asserit, in actione est essentialiter modus existendi rei: ergo etiam modus existendi rerum est necessario existens. Non credo quod ille nobis concedet, non modo res & actiones, sed rerum existendi modos necessario coexistere, ita ut partium existendi modus in horologio aeternus fuerit, & necessario extiterit; ergo vel modi existendi rerum, non sunt essentialiter in actione, vel in ipsa aut cum ipsa necessario coexistunt: quia id quod alicui essentialiter inest, absolute repugnat quod non inest. Quod addit actionem esse modificationem rei agere, supra impugnavimus: cum agere & actio idem prorsus sit in rebus limitatis, ideoque actio non potest esse modificatio rei agere, sicuti neque sui ipsius.

Concludit quod haec convertuntur: omnis actio est modalis determinatio: omnis modalis determinatio est actio. Primum transeat: Secundum plane falsum est: quia plurimi sunt modi res deter-

ter

terminantes, qui actiones non sunt, sed  
 diverſi generis. Partium poſitio eſt mo-  
 dus exiſtendi, partes tamen non eſt actio,  
 quantumvis partes determinet ad talem  
 modum exiſtendi: non ergo omnis mo-  
 dalis determinatio eſt actio, & ſi per has  
 voces aliud vult intelligere, amplius ſe  
 explicare debebat, ne improprie, & non  
 ultatiſterminis additiora ſimulet, & quæ  
 fortasſe explicita, vel nullius ponderis  
 erunt, vel ut cætera erunt improbabilia.

Ait amplius, quod Axioma tertium  
 ſpectat aperte dixi: qualis eſt cauſa qua-  
 tenus cauſat, talia ſunt effecta; hoc eſt  
 quales ſunt modi determinationis in actio-  
 ne, tales etiam ſunt modi determinatio-  
 nis in effectis: quia cauſalitas in cauſa,  
 ſola eſt modalis determinatio in actione.  
 Hæc omnia ut ſonant nullam veritatem  
 continent. Supra jam ſatis probavimus,  
 effectum non eſſe ſimilem cauſæ quate-  
 nus cauſat, potius cauſa quatenus cauſat,  
 eſt omnino diſſimilis effectui, qui ſolum  
 ut talis induit rationem cauſati.

Diximus etiam quod nullus eſt deter-  
 minationis modus in actione, quia actio  
 eſt ipſa, & per ſolam ſuam entitatem  
 eſt determinata ad talem effectum, ſi-  
 quidem actio ut ſe tenet ex parte effe-  
 ctus, eſt nil præter ejus fieri. Quam-  
 vis ut ſe tenet ex parte agentis, habeat  
 conceptum cauſalitatis, qua prorumpit  
 æ potentia in actum ut cauſet: eadem  
 entitas eſt diverſimode conſiderata, ſed  
 nullo

nullo superaddito modo, est determinata ad talem effectum. Frustra igitur dicitur, quod sunt modi determinationis in actionibus.

Si vult dicere, quod qualis est actio, est etiam effectus ad quem terminatur, quia actio nil est nisi fieri effectus, est quidem veritas per se nota: quia calefactio non potest terminari, nisi in calorem, generatio hominis in hominem; nec per generationem plantæ, generabitur lapis. In hoc sensu est verum dicere, quod qualis fuerit determinata actio, erit determinatus effectus. Sed hoc artificiosum non est, nec doctrinale, quod per seipsum omnibus conspicuum est, nec aliquæ utiles, aut scientificæ consequentiæ inde deduci queunt.

Subdit: *causalitas in causa, sola est modalis determinatio in actione.* Quid vult dicere? certe non se explicat.

Causalitas in causa, est virtus ad agendum ipsius causæ: sed in actione est propriè causalitas, vel ut formalius loquamur, causalitas causæ est actio, qua producit suum effectum. Hæc actio, seu causalitas, suapte natura est determinata ad suum effectum: quippe individualis actio, & non universalis; etenim actio, seu causalitas universaliter sumpta, est omnino indeterminata, & omnibus actionibus communis: sed Physicè actiones individuas, per suas entitates, ad suum effectum sunt determinatas. Ideo falso  
est

fferitur, quod *causalitas in causa, sola  
est determinatio modalis in actione*: nisi  
velit dicere, quod singulae causae, non  
nisi determinatas edunt actiones. Sed  
quid inde consequitur, quod scientifi-  
cam speculationem redolet?

Prosequitur: quod *per actionem intel-  
lit omnem motum, quocunque nomine ap-  
pelleretur.*

Concedimus in rebus creatis, quia in-  
finitum non movetur ut agat, neque agit  
medio aliquo motu, seu actione. Addit  
quod *per non agere intelligit omnis motus,  
in actionis remotionem.* Eatenus etiam  
in rebus creatis: videamus quid inferat.  
Addit: *quapropter ostensa necessitate actio-  
num, eadem opera probatum est, omnem  
rationalem actionem, esse necessariam.*

Hoc erat intentum totius controver-  
siae; pro quo struendo, illa Axiomata de-  
monstrabantur. Sed quam vere, ex di-  
ctis satis liquet. Vult igitur quod om-  
nis rationalis actio, sit necessaria. Sic  
formatur argumentum demonstrativum  
ex suis principiis; *Omnis actio est necessa-  
ria (utpote quae non potest fieri ex nihilo.)  
Sed omnis rationalis actus est actio: ergo  
omnis rationalis actio est necessaria.* Sat  
bene concludit, sed falso: quippe major  
propositio non est vera: siquidem omnis  
actio agentium naturalium, contingens  
est; adeo ut possit non esse, & absolute  
non fuit, antequam ab agente eliceretur.  
Est enim proprietas agentium, posse cau-  
sare;

#### 456 *Refutatio Demonstrativum.*

fare; at actu causare, non nisi accidens, seu modus quidam. Primum necessarium est, donec agens extiterit, utpote necessariam cum essentia connexionem habens: secundum plane defectibile, ut quid essentiae accidentaliter superveniens. Præterea cum actio nil aliud sit, quam effectus; & cum iste non fiat ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto, (singulis in suo genere) ideo neque actio fit ex nihilo; potius circa idem subjectum versatur, ex quo effectus fit. Quod evidenter convincit: quia si effectus fit ex aliquo, ergo ipsum fieri effectus, quod est actio, non est ex nihilo: implicat enim contradictionem, quod effectus fiat ex aliquo, & quod fiat, fit ex nihilo.

Hoc universim verum est, de omnibus naturæ agentibus; sed de actionibus rationalibus aliquid amplius speculari expedit. Hæ prout sub communi actionis conceptu comprehenduntur, sunt pariter de contingentibus, non vero necessariæ existentiae sed in quantum aliquæ ex eis liberæ sunt, quæ à libera voluntate procedunt, aliz quæ ab intellectu, non sub ratione volentis, sed cognoscentis eduntur: hæ sunt necessariæ, prout opponuntur libero, illæ voluntariæ, seu liberæ, prout opponuntur necessario. Sed naturæ necessariæ existentiae, sed mere contingentes, neutraq; sunt ex nihilo, sed ex speciebus reservatis extrinsecus advenientibus, vel ex ideis à Deo creaturæ.

rationalis menti, in sui productione inutilis: Ex quibus rationales actiones prodiguntur. Negat? Sed ego quaero: an non legisset posthumum librum *Spinoza*, & eorum dogmatum ideas in mente inteliciter recepisset, servaretque, posset hæc Axiomata, propositiones, & demonstrationes ratiocinari? non certe: ergo tales actiones rationales, nec semper extirere, neque eas fecit ex nihilo, sed ex is ideis, quas noviter admisit, & talibus ratiocinationibus materiam præbuere, ex qua fierent. Sed quod deterius est, neque sunt necessaræ, ut opponuntur libero, sed maxime liberæ, ut necessario sequatur impietas.

Pergit in sua responsione, & supponit, quod N. N. non negabit, quod *in rerum natura existit essentialiter motus, seu agitatio*: sicuti non negavit, circa suam primam propositionem, quod aliquid essentialiter existit.

Si intelligere vult quod in natura, seu rebus naturalibus est essentialiter virtus activa, conceditur, donec existunt in singulis, ut eorum natura fuerit, sive proprii motus, sive mutationis, vel cujuscunque generis actionis sit elicitiva. Si vero le actuali motu, & agitatione, aut actione intelligi velit, dummodo intelligat, quod essentia motus in natura existit, quod vero ex sua essentia habeat existere, id est quod necessario existit, est prorsus

#### 458 *Refutatio Demonstrationum*

à veritate alienum, ut supra ostendimus. Quod si inferat: Ergo si res aliqua actu non agit, aut movet, erit mortua, utpote actione privata: negamus consequentiam, & (improprio loquendi modo non resputo) dicimus, quod si res aliqua esset actione vel actu negata, esset (ut ait) mortua, immo non esset, quia esse est propter operari: si ergo operativa non esset, frustra in natura esse diceretur, & absque omni fine. Esset, quidem vacua natura, & ad nil esset. Si autem ~~finis~~ *actione* privata, id est absque actuali ~~actione~~ *actione*, absque agere in actu secundo, quæ tamen aptitudinem habet ad agendum, quatenus ob aliquam circumstantiam, vel impedimentum non actu agat, non erit mortua: siquidem talis dumtaxat dici potest, quæ agendi negationem habet, id est quæ per suam essentiam, nullam operandi facultatem obtinet. Talis quidem in natura concedi non potest, quæ nil frustra, & absque fine esse decrevit.

Tandem in ultimo paragrapho clarus suam mentem aperuit, & quomodo ille intellexerit, quod aliquid nequeat fieri ex nihilo; unde & res, & actiones necessarie esse existentie, Mathematicè demonstraret, plane nobis explicuit, & magis plane ostendit, quod Philosophiæ veteris, & recentis, atque principiorum vere Metaphysicæ, vix habet umbram, eamque tenebrosam. Oportet hæc examinare. Ait igitur quod non agere idem est

.ac

ac mors, quare non posset à non agere, dari transitio ad agere: hoc impossibile his verbis depingit: *Potesne jam concipere, quod ex morte vita possit provenire? Istud asserere, quid aliud esset quam mori privationi tribuere causalitatem multorum effectuum? quod idem ac si dicas, ex nihilo, id est privatione vñ aliquid, est causalitas effectuum, vel vñ aliquid: quod directa fronte cum Axiomatibus concessu pugnaret.* Verissime enim est te intellecturum, quod de omnibus privationibus negare causalitatem suorum contrariorum, idem est ac si dicas, essentialiter actionem eternam esse &c.

Hæc ad litteram descripsi, ut evidenter pateat, quam ineptis fundamentis Atheismi portentosa doctrina nititur. Supponit ut verum dogma, quod si aliquid fieret ex nihilo, ipsa privatio, nihil, aut non esse causare debebat vñ aliquid, influere & exercere causalitatem in vñ aliquid. Nescio quis malus spiritus adeo stultum mendacium menti indiderit. Dixitne aliquis, vel aliquando somniavit quod si aliquid sit ex nihilo, vñ nihilum esset causa, in aliquo causandi genere vñ aliquid? Sed ut amplius detegatur inscitia, quaero, de quo causalitatis genere loquitur, quæ privationi tribueretur: si ex ipsa aliquid fieret? An de officienti? Hoc asserere foret ridiculum, quia quando quaeritur, an aliquid fieri possit ex nihilo, est idem ac inquirere, an aliquid



460 *Refutatio Demonstrationum*

efficientis possit aliquid ex nihilo efficere, non vero an ipsum nihilum causare possit aliquid. Non igitur ex causalitas quam privationi denegat, est in genere efficientis. Itaque si aliquid fieret ex nihilo, à suo efficiente fieret, non à privatione. Cum etiam causalitas formalis & finalis, ad propositum hoc minime adduci possint, restat dumtaxat causalitas materię, seu subiecti, de qua dubium pręsens instituitur, an possit aliquod agens suum effectum producere ex nihilo, id est absque subiecto, seu materia ex qua fiat, absque causalitate causę materialis? Non enim dubitatur, an aliquid absque aliquo agente fieri possit, sed an agens sine alio pręcedenti, ut subiecto materiali, aliquid facere queat.

Cum dicimus aliquid posse fieri ex nihilo, causalitatem materiale[m] negamus ex qua, non vero efficientis causalitatem à qua producat. Quomodo igitur talem causalitatem in genere materie, privationi concedere tenemur? Si enim asserimus, aliquid fieri ex nihilo, idem est ac dicere, quod nullius causalitatis materialis interventione, aliquid producit. Respondit proinconvenienti, quod privatio talem causalitatem exerceret in effectum; quod idem est ac affirmare sine causalitate materiali fieri non posse. Nonne hoc est cum conclusione respondere? Patet discursus: quis talis est respondentis argumentatio: Si aliquid fieret ex nihilo,

ilo, & nihil influeret, seu causaret & liquid: quia absque tali cautantate & liquid fieri non posset. Verumtamen hoc est quod negamus, & aliquid non eri posse ab aliquo agente, sine ulla cautantate ex aliquo, maxime quidem ex nihilo, cui nulla potest attribui causalitas. Sed in hoc consistit error, quod respondens causalitates per sua genera distinguere nescivit, efficientis causalitatem, cum materiali concursu ad effectum male confundit: idcirco quando ait, quod privatio causaret effectum, efficientis causalitatem intellexit, & agentis causae à qua effectus fit, penitus fuit oblitus. Nec materialis concursus in mentem venit, de ut dubitatur, an ab aliquo agente superari possit; quod idem est, ac an ex nihilo possit produci suum effectum.

Ex dictis colligitur, quam male inter respondens: quod si aliquid fieret ex nihilo, scilicet ex non esse, & non esse causaret, & influeret in multos effectus. Et fallitur, qui hoc est fieri ex nihilo, quod nihil materialiter influat in effectum. Ideo puerilem committit æquivocationem, quasi diceret, nihil materialiter influat in effectum, ergo influat materialiter in effectum, ipsum nihil. Sed hæc sunt nugæ, pueris etiam indignæ. Et iam Respondens, quod si aliquid fiat ex nihilo, sufficit actio sui efficientis, à quo totus effectus, secundum suam entitatem producit, quin non esse aliquo modo,

#### 463 *Refutatio Demonstrationum*

ad effectus esse concurrat in aliquo causationis genere. Poterit igitur jam abstinere ab ea saepe repetita morte, nec amplius veretur quod *mors* aliquam casualitatem in *vitam* exerceat. Siquidem jam novit, quod *vita* non sit ab *morte*, tanquam efficiente, neque tanquam causa, quae casualitatem instar *materiae* influat in *vitam*; sed tanquam ex termino extrinseco privatio. Sic loquimur, ut ipsam non esse significemus. Quod ut supra diximus, non solum non impedit, quo minus aliquid fiat ex sui non esse: sed potius est impossibile quod fiat, si non intelligatur antea non esse. Non quod non fuisse influat, sed quia nequit intelligi quod fiat, si non intelligatur antea non esse.

Neque etiam timeat, quod isti contradictorii conceptus simul uniantur, nempe esse aliquid, & nihil. Ego certissime spondeo, quod tale inconveniens & impossibile, nunquam Deus nec natura facient, & quod posito nihilo, non tunc erit aliquid, & quod posito aliquid, non amplius erit nihil. Haec omnia sunt humane naturae nota, quae ratio mediocriter instructa negare non potest, nisi ad libitum decipi voluerit vanis cogitationibus, ab omni vero distracta. Neque in posterum sua quae *delementa* appellat, & suas quas ostendat *demonstrationes*, his nominibus significare rudeat, cum talia non sint, sed vagi mentis periculose illusiones.

Quod

Quod si hæc rædi calamo scripta attentius medietur, falsis præjudiciis radicatus depositis, rationem cum religione optime conciliabit, dummodo religioni, ut excellentiori, imbecilem rationem velit subicere.

Quæ prolixè scripsimus, ad pauciora verba ut constringamus, respondentis stylum observantes, ad Propositiones etiam, & demonstrationes reducere non displicebis.

## PROPOSITIO I.

*Non repugnat aliquid fieri ex nihilo.*

### DEMONSTRATIO.

**E**A solum repugnant, ex quibus concessis, contradictoria simul componuntur; sed si aliquid fieret ex nihilo, non contradictorii conceptus componerentur, seu simul unirentur. Ergo nulla sequeretur contradictio, vel repugnantia. Id patet, quia posito nihilo non aliquid intelligitur, & posito vò aliquid, non amplius intelligitur nihil. Non igitur simul sunt, nec unita. Potius invicem exclusæ: sicuti neque repugnat, quod una dies ad alteram insequatur quæ transivit: maxime quod altera quæ transivit, cum hodierna simul existat. Ergo non repugnat, aliquid fieri ex nihilo, siquidem nihilum

464. *Refutatio Demonstrationum :*

cum aliquid non uniretur, quamvis aliquid fieret ex nihilo: neque hæc quifquam somniavit.

PROPOSITIO II.

*Si datur ens necessario existens, hoc potest facere aliquid ex nihilo.*

DEMONSTRATIO.

**O**Mne id quod non repugnat, potest fieri ab agente infinitæ potentiz: sed non repugnat aliquid fieri ex nihilo: Ergo potest fieri ab agente infinitæ potentiz. Major est per se nota. Minor constat ex prima Propositione. Consequentia concludit. Quod vero ens necessariæ existentiz, sit etiam infinitæ potentiz, per se patet: quippe agens necessariæ existentiz, est infinite perfectum non minus in agere, quam in esse; cum agere, seu potentia, cum ipso identificatur. Quia existentia agentis, necessario omnem dependentiam excludit, atque ideo omnem imperfectionem in suo agere. Cum vero impotentia circa possibilia, imbecillitatem & imperfectionem importet, evidenter sequitur, quod hæc repugnet agenti summe perfecto, quale est ens necessariæ existentiz: quæ infinita perfectio, à nullo limitata, & consequenter potentia agendi, quæ cum ipso idem est. Ergo potest fieri aliquid ex nihilo; cum non  
re-

B E D. & S P I N O S A. 465  
epugnet, ex parte factibilis, seu subjecti.

### PROPOSITIO III.

*Datur ens necessario existens.*

DEMONSTRATIO.

POSSUNT omnia quæ in universo sunt, contingenter existere, ita ut potuerint non existere; sed illa quæ contingenter existunt, ab alio existentiam habuere: Ergo est aliquid, à quo omnia quæ in universo sunt existunt. Si major propositio vera sit, demonstrative concluditur: quæ sic ostenditur: Ideo asseris, quod ea quæ in universo existunt, non possunt contingenter existere, quia repugnat quod fierent ex nihilo. Ideo supposito quod sunt, necessariæ existentiae erunt: Sed ita patet ex prima Propositione, non repugnat, quod contingenter existunt. Quod non repugnat, quod universum contingenter existat, quia potuit fieri ex nihilo: Ergo non repugnans agens necessariæ existentiae, à quo ex nihilo fiat. Hoc etiam est per se notum, quia si repugnaret agens, quod posset aliquid facere ex nihilo. Quod idem est ac asserere, repugnat agens, quod ex nihilo aliquid faciat. Concesso igitur quod non repugnat agens necessariæ existentiae, evidenter sequitur quod est tale agens: cum si non repugnat quod sit, à nullo impediri potest, quo minus sit: cum necessaria existentia, in suo es-

466 *Refutatio Demonstrationum*

essentiali conceptu inelodit, à nullo dependere ut existat. Ergo si non repugnat, necessario existit: & univcrsum ex nihilo facere potuit.

PROPOSITIO IV.

*Attributa, seu proprietates, quas intelligimus in ente necessario existensia, pari-  
ter necessario existens accipsum.*

DEMONSTRATIO.

**T**Alia attributa seu proprietates identificantur, cum ente necessario existente: ea vero quæ cum essentia identificantur, per eandem existentiam existunt: ergo si illud ens necessario existit, attributa cum eo identificata, sunt pari-  
ter necessarie existentie.

PROPOSITIO V.

*Agere entis necessario existentis, non est  
modus seu actio, aut causalitas.*

DEMONSTRATIO.

**A**Gere agentis necessario existentis, est attributum istius entis, ideoque cum ipso identificum: Sed actio, aut modus, non de natura accidentis: Ergo nequit identificari cum tali ente necessario. Patet discursus, quia modus utpote accidens, nequit cum substantia identificari; idcirco neque enti necessario attribui

Pro-

## PROPOSITIO VI.

*Agere cuius necessarii, est velle quod res sit,  
quando vult.*

## DEMONSTRATIO.

**A**gens necessarium non indiget actione efficere ut res sit, ergo sufficit quod velit quod existat. Antecedens liquet ex quinta Propositione; consequens est verum: quia si non sufficeret velle ut res existat, indigeret alia causalitate, seu actione ut existeret. Hoc demonstravimus esse impossibile; ergo agere cuius necessarii, est solum velle.

## PROPOSITIO VII.

*Effectus agentis necessarii, non sunt necessaria existentia.*

## DEMONSTRATIO.

**Q**uidquid habet principium existendi, non est necessarie existentie. Cuius vero ea quæ ab alia producuntur, necessario habeant suæ existentie principium, non necessario existunt: quippe aliquando esse incoeperunt. Necessaria autem existentie conceptus, omnem inceptionis conceptum essentialiter excludit; sed actiones, & effecta acta fuerunt ab agente necessario, ut sæpe fatetur: ergo habuerunt existendi principia, nec sunt necessaria existentie, utpote dependentes ab alio ut existerent.



## PROPOSITIO VIII.

*Agens limitata potentia, nequit aliquid  
facere ex nihilo.*

## DEMONSTRATIO.

**A**Gens limitatæ potentie non habet nisi suum esse individuale, & limitatum: non ergo potest producere aliud esse, siquidem non id continet, ut producat: & consequenter neque aliquid facere ex nihilo. Potest quidem aliud esse jam existens, diversæ emergunt naturæ, quæ agentibus limitatis vere attribuantur, quamvis secundum suam substantiam, ab ipsis non efficiantur. Quod vero agens limitatum, aliud esse in se non contineat, evidenter constat; quia hoc esse contentum in eo agente, donec in eo est, vel est aliquid vel nihil. Si primum, ergo jam actu existit; idcirco neque erit producibile. Si secundum, ergo nihil effectus producendi est in causa, quod ab eo produci potest agere ex aliquid nihilo.

## PROPOSITIO IX.

*Agere agentium naturalium, seu eorum  
actiones, sunt omnes contingentiæ  
existentiæ.*

## DEMONSTRATIO.

**A**Gentia naturalia sunt contingentèr existentiæ: ergo actiones quæ ab ipsis eliciuntur. Patet consequentia: quippe casualitates, & modi seu actiones, non ha-

habent propriam subsistentiam, nisi cum substantiis, quas afficiunt. Si igitur hæc contingenter existunt: ergo & actiones.

PROPOSITIO X.

*Agentia naturalia habent facultatem agendi & non agendi.*

DEMONSTRATIO.

**S**I non haberent, maxime quia actiones non possunt fieri ex nihilo. Sed hoc falsum est, quia actiones non sunt entitates subsistentes, sed entitatum modificationes, quæ ab agente naturali fieri possunt, vel non fieri, cum nullam substantiam noviter ponant in rerum naturâ.

PROPOSITIO XI.

*Agens supernaturale, vel necessaria existentia, potest aliquid in nihilum redigere.*

DEMONSTRATIO.

**P**Otest ipsum facere ex nihilo: ergo potest ipsum annihilare. Patet consequentia: quia utriusque eadem est ratio. præsertim cum eadem sit causa productiva ac conservativa: ergo si produxerit, non amplius conservat, in nihilum reigetur.

## PROPOSITIO XII.

*Agens naturale nequit aliquid reducere in  
nihilum.*

## DEMONSTRATIO.

**E**Ntitas vel aliquid, non cadit sub potentia agentis naturalis, ut eam producere posset; ergo neque ut productum in nihilum vertat. Antecedens constat ex octava Propositione. Consequentia patet: quia agens quod nequit producere, nequit etiam conservare: ergo non est conservatio, cujus concursum suspendat, ut effectus non amplius existat. Preterea, quia aliquid deberet influere in effectum toti esse absolute contrarium, quo destrueretur. Cum vero substantiæ nihil sit contrarium, nil potest influere per quod desinat esse.

## PROPOSITIO XIII.

*Privatio, seu non esse, in nullo genere causationis influat in effectum, ut neque  
non existat.*

## DEMONSTRATIO.

**D**E non ente nil positivum vere affirmatur: quia in omni propositione affirmativa, debet esse identitas inter prædicatum & subiectum. Atqui nil positivum potest identificari cum non ente? ergo nil positivum vere affirmatur de privatione; &c consequenter quod positive influat in aliquid, ut existat.

J. B.

## Mathematica Demonstratio.

*Quod omnia entia, rationis capacia, nec  
essario operantur.*

## P O S T U L A T U M I.

**R**Ogo ut introductionis vice ad hanc demonstrationem, ad causas moventes & finales attendas, quæ me impulerunt, ut eam judicii tui excellentis examini subjicerem; ne earum circumstantiæ sinistre considerentur. Quum enim sedulo examinarem, utrum esset consultius, ut tibi, secundum ea quæ inter nos erant transacta, sequentem conceptum mitterem, non parum hæsitavi. Verum insatiabile meum veritatis cognoscendæ desiderium, quod hominum mentibus naturaliter insitum est, cum amore, quo erga Christianam Religionem, à mea juventute ad hanc usque horam, totus meus animus est occupatus, conjunctura, ad mittendum me impulerunt. Desiderium enim istud adeo meæ menti dominatur, ut me semper adigat, ad instiusmodi occasiones querendum & captandum, quarum species aliquid boni videtur promittere. Atque hæc est causa quæ non permiserit, hanc oblatam occasionem & novam excitantem spera negligere. Quæ quidem offerentis respectu, inter principales est numeranda, quæ sunt idoneæ ad sequen-

472 *Refutatio Demonstrationum*

sequentes difficultates dispellendum, atque Religionem ex difficillimis extricandum tricis. Amor ad Religionem Christianam haud minus me movebat: hic enim spem in me excitavit; quod hac exercitatio, harmoniam sit inventura, inter rationis & Religionis dictamina, quam mea ratiocinatio non invenit.

Quum enim nunquam indifferenter, animus meus fuerit constitutus, nec adhuc sit circa judicium; à qua parte òet veritas: spes enim excellentium istorum bonorum possidendi, quæ Religio pollicetur, inexplicabili impetu meum animum ad Religionem amplectendam impellit: memoratus amor, cum spe jam indicata conjunctus, rationes quæ missionem dissuadebant dispulerunt.

Ex dictis facile percipies, quis scopus sit, ad quem, mittens *Mathematicam* hanc *demonstrationem*, consequendum colimo. Is enim est, ut mea mens illustraretur, & auxilium inveniret, circa harmoniam, quam ratio & Philosophia inter se habere queant. Desiderium enim veritatis non permittit, ut amor erga religionem, solis inniteretur præjudiciis. Et ab altera dictus Amor, desiderium istud eoque limitat, ut me non queat avellere à Religionis approbatione.

Adeo ut ex animo affirmem, nihil esse quod animum meum majori gaudio & quiete delinire possit, quam harmoniz illius repertio. Omnes enim molestias,  
ex

x istius discordiæ consideratione pullu-  
 lantes, non modo discuterentur, & ani-  
 mus meus in antiquum restitueretur sta-  
 tum, sed & in multo meliorem. Nec  
 mirum: quoniam Religionis Christianæ  
 splendor & majestas ab una parte meos  
 oculos offuscant; (nam quoad ejus fun-  
 damenta, multum superat alias Religio-  
 nes; & quoad ejus naturam, cum illis  
 minime comparari potest: cum ejus ma-  
 jestas incomparabilis, præcepta excellen-  
 tissima, & promissa ejus incomprehen-  
 silia sint) ab altera vero parte Ratio, (*qua  
 b. Ente aeterno originem trahit, aeternas-  
 ne veritates humanis obijcis mentibus, &  
 unum est in oculis omnium, & omnium  
 humanorum conatum est stella ductrix*)  
 sententiam meam circa Religionem offus-  
 cit, & contrarium ut certum & fundatum  
 mihi proponit. Quæ causa est quod ani-  
 mus meus, per contemplationem hujus  
 discordiæ constrictus sit, mens inquieta  
 & concussa spe & metu, intellectus ob-  
 ubilatus; imo in eo statu constitutus  
 sit, ut *judicium determinatum ferre ne-  
 cessit nec queat*, & hinc facile perspicias,  
 quod mens ab utraque parte ligata, &  
 ingenium utrumque armatum & inerme,  
 efficaciter impelli debeat, ad indicatum  
 scopum attingendum: ac idcirco facile  
 esse induci, ad talem occasionem, quæ  
 cultum boni polliceri videtur, a vide ar-  
 gripiendam.

Accedit quod ex istiusmodi collatione,  
 nihil

nihil mihi damni possit accedere : quod quidem firmiter constitui, indissolubili nexu religionem amplecti & ab ea anaquam recedere, quamvis ista concordia desiderata, minime possit inveniri; idque spe, ut religionis veritate inconcussa manente, participi mihi esse liceat sortis eorum, qui in *Christo* sunt sanctificati.

Cum igitur scopus & ratio quem indicavi, meum animum sola impulcrint, nihilque aliud intendam, quam lucrum & utilitatem, non ad gloriam modo religionis, sed etiam ad meam & aliorum salutem; volui in antecessum stipulari, ut status animi mei recte consideretur, & ut ista consideratio inseparabiliter huic Demonstrationi sit annexa, & cum ea conjuncta: ut judicium ferri possit, ne sequentes difficultates minime proposuisse, ut ex ulla parte religioni, vel Dei cultoribus obtem: sed in nullum alium finem, quam ut exitum tuum judicium & Examen, concordiam inveniat, inter Rationis & Religionis dictamina. Quo possimus omnes adversarios superare, nec non homines judicio polcentes, captivos adducamus ad obedientiam excellentis nostræ Religionis.

## POSTULATUM II.

**I**N hac demonstratione considerandum est, vocem *Nihil*, utut frequenter usurpetur, quasi rem aliquam significaret,

et, nihil tamen aliud esse, quam negationem & remotionem rei live Entis. huius autem iste profectus est exinde, uia non est possibile significationem tuius vocabuli verbis explicare, quia nihil significat. Quapropter lector contentus sit oro, significationem istius vocis eripere, sine alia descriptione, eamque semper in ista significatione sumat, quam is alio sensu videatur accipi.

### DEFINITIONES.

1. **P**ER Ens vel aliquid necessarium, intelligitur Ens cuius existentia est le eius essentia, vel Ens quod necessario essentialiter existit.

2. Attributa sunt qualitates, quarum essentia naturam constituit istius rei, cuius sunt attributa vel qualitates. Adeo ut ab isto Ente, cuius attributa vel qualitates sunt, non sint distincta.

3. Agere significat modificationem actionis, vel agere consistit in hoc vel illud agendo: adeo ut agere, & hoc aut illud agere, non differant inter se.

### AXIOMATA I. & II.

*Ex nihilo nihil fit. Aliquid nunquam fit nihil.*

### ADDITAMENTUM.

**Q**UANDOQUIDEM Aliquid & Nihil, in se invicem differant, adeo ut positio unius, absoluta si alterius negatio.



gatio, vel absentiam alterius includat; propterea æque certum est, quod *aliquid* nunquam sit *Nihil*, quam quod *Nihil* nunquam *aliquid* fieri possit. Nam per se patet quod ea quæ infinite à se invicem distant, nunquam uniri possunt. Et propterea secunda Enunciatio, non minus est certa quam prima. Q. E. D.

### AXIOMA III.

**Q**ualis est causa quatenus causat, talia sunt etiam effecta.

### PROPOSITIO I.

*Existit Ens necessarium: vel est Ens necessario existens.*

**Q**uia nemine contradicente certum est, existere Entia, vel potius aliquid essentialiter existere; exiade certum est, per duo priora axiomata, aliquid istud essentialiter, necessario existere. Cum enim *aliquid*, nunquam possit fieri *Nihil*, & *aliquid* & *Nihil* absolute de se invicem negentur, vel infinite differant à se invicem; propterea *non aliquid*, ostendit illud esse necessariz existentiz.

## PROPOSITIO II.

*Omnia necessarij rei aliquid, vel necessarij  
Entis attributa, sunt etiam necessaria  
existentia*

### DEMONSTRATIO.

**Q**Uoniam (per Prop. 1.) *essentiale  
aliquid* necessariæ est existentia:  
& quia, (per Def. 2.) attributa essentiam  
sive naturam constituunt ejus rei vel rei  
aliquid, cujus sunt attributa; hic sequi-  
tur, sicut existentia necessarij Entis est  
de ejus essentia; vel necessario est: quod  
eodem modo essentia attributorum Entis  
necessarij, de ejus essentia vel necessario  
sunt: Existentia enim attributorum, &  
essentia rei cujus attributa sunt, sunt  
idem, Q.E.D.

## PROPOSITIO III.

*Agens esse vel agere, est attributum rei  
Aliquid, vel Entis necessarij: vel est ne-  
cessario existens.*

**Q**Uandoquidem citra controversiam  
constat, actionem vel rei agere, es-  
sentialiter existere; idcirco certum est, vi  
primi & secundi Axiomatis, quod essen-  
tialis actio sive rei essentialiter agere, ne-  
ces-

cessario essentialiter existit. Cum enim *Aliquid*, nunquam *Nihil* fiat, (quoniam *Aliquid* & *Nihil* absolute de se invicem negantur) certum est essentialiter actionem, sive  $\tau\theta$  essentialiter agere, necessarium esse existentiae.

Deinde quia nihil necessarium est existentiae, quod non pertineat ad essentiam Entis necessarii, hinc sequitur  $\tau\theta$  agere vel actionem, attributum esse Entis necessario existentis. Q. E. D.

### COROLLARIUM.

Si forte de hujus Demonstrationis evidentia quis dubitare vellet, Lector cum conferat cum Demonstratione primae Propositionis, & inveniet ingredientia utriusque eadem, & quidem omni respectu, non modo naturae, sed etiam virium. Et consequenter hac Demonstratione, non minus omni major est exceptio, quam primae propositionis: per eam enim est demonstratum, attributum Entis necessarii, necessarium esse existentiae. Quod nihil aliud significat, quam quod attributa per aeternam necessitatem sunt qualia sunt. Quod ad facultatem agendi vel non agendi applicatum, clarum facit, eam in aeternum debere manere facultatem operandi vel non operandi, nec unquam actionem posse producere. Quod probe notari velim.

Porro: quia facultas illiusmodi,  $\tau\theta$  agendi

gendi vel non agendi, non potest essentialiter existere, nisi re ipsa vel ageret vel non ageret: Et quia non agere nihil aliud significat, quam esse mortem, vel negationem actionis; adeo ut agere & non agere, eodem modo quo Aliquid & Nihil, de se invicem negentur: Hinc sequitur, facultatem agendi & non agendi, nihil aliud esse quam nomen inane, & idem denotare, quod facultatem, ut aliquid sit mortuum & vivens, quam ut quid Aliquid sit, & Nihil: quæ Enunciationes nihil aliud, quam contradictoria denotant, & per nostra 1. & 2. Axiomata, aperte falsa declarantur.

#### PROPOSITIO IV.

*Actiones & effectus necessarij Entis, sunt aut sunt per eternam necessitatem, tales quales sunt.*

#### DEMONSTRATIO.

**Q**uia (per præd.) agere, vel actiones Entis necessario existentis, necessario sunt existentie, & quoniam (per Def. 3.) actio modificatio est vbi agere: vel quia actio consistit in hoc vel illud agendo; sequitur quod hoc vel illud agere, similiter est existentie necessariæ, id est eternæ necessitatis: propterea quod verum est, quod quemadmodum vbi agere per eternam necessitatem, pertinet ad  
con-

#### 480 *Refutatio Demonstrationum*

constitutionem essentiae Entis necessarii, ita hoc vel illud agere, similiter ad constituendam ejus naturam pertineat. Vel; quemadmodum essentia & natura rati aliquid necessario existentis, vera & unica ratio est vel causa actionis, sic etiam eadem unica ratio est rati hoc vel illud agere. Ac idcirco verum etiam est, quod non actiones modo, per aeternam necessitatem, tales sunt quales sunt, verum etiam effecta (per tria axiomata) per aeternam necessitatem, talia fiunt & sunt, qualia sunt. Et istud est quod proprie intendebamus demonstrare.

*Authoris Defensio sua Demonstrationis, adversus ejusdem Refutationem N. N.*

**U**T paucis ostendam, tuis adversus meam *Mathematicam Demonstrationem* animadversionibus, nihil inesse ponderis, attendas quæso ad tuam in secundam meam Definitionem animadversionem, quod per attributa res istiusmodi intelligentur, quæ non ipsum Ens, sed ejus naturam constituunt; adeo ut ejus natura per attributa, & attributa per rei naturam constituentur. Et quamvis ipsæ res ejusque qualitates, sub diversis considerationibus a nobis accipiuntur, tamen nulla res talis esse potest qualis est absque qualitatibus. Cum autem nulla res essentialiter existere possit, absque quibusdam quantitatibus, consequenter ipsæ qualitates eodem modo considerandæ sunt, ac res ipsæ.

Ter.

Tertiam Definitionem non recte intellexisti, quia res quæ modum existendi acquirit, non est actio, sed hæc tantum est actio, per quam res modum suum existendi acquirit. Adeo ut in ipsa actione, essentialiter existendi modus sit, quæ cum ipsa rei determinatione, quæ per actionem existendi modum acquirit, convenit. Ac idcirco dixi, quod actio modalis est determinatio r<sup>o</sup> agere, vel quod r<sup>o</sup> agere, consistit in hoc vel illud agendo. Quæ duæ Enuntiationes, non diversæ res, ut tu quidem existimas, sed unam eandemque rem significant. Adeoque Definitio hæc ita reciprocari potest & debet: Omnis actio est modalis determinatio: & omnis modalis determinatio est actio.

Quod propositionem tertiam spectat, aperte dixi, qualis est causa quatenus causat, talia sunt effectus. hoc est quales sunt modi determinationis in actione, tales etiam sunt modi determinationis in effectis: quia causalitas in causa, sola est modalis determinatio in actione.

Tuas in primam & secundam propositionem considerationes prætermittens, ad tertiam respondeo, quod per actionem intelligo, omnem agitationem sive motum, qualiscunque tandem sit, & quocunque tandem appelletur nomine: adeo ut non agere sit omnis motus remotio. Quapropter ostensa necessitate actionum, eadem op<sup>er</sup>s probatum est, an-

### 182 Refutatio Demonstrationum

*nam rationalem actionem esse necessarium.*

Agitationem vel motum in rerum natura *essentialiter* existere, non credo te negaturum, quemadmodum circa propositionem primam non negas, *Aliquid essentialiter* existere. Quoniam igitur vi priorum duarum propositionum, *Ens essentialiter* ad sui privationem transire nequit, propter infinitam inter ista contrarietatem, ita quoque actio ad sui privationem transire nequit: quia actioni non minor est repugnantia cum sui privatione, quam *res* *Aliquid* cum sua. Quocirca eodem est circa utrumque conclusio. Hoc solum est considerandum, quod actio quæ nullam habet propriam substantiam, *res* aliquid autem habet, propterea *res* aliquid subiectum, actionem autem ejus attributum esse.

Quod autem ad facultatem agendi vel non agendi, aio te vim meorum verborum non percepisse: dicis enim me debere probare, *non agere significare mortem*. Velim autem ut consideres, quando per *res* agere, motus vel omnis agitatio intelligitur, qualiscunque tandem fuerit, in hoc non includat, non agere mortem esse, sive totalem omnis motus privationem? ut quæ vere contrarium sit motus. Si jam ulterius consideres, facultatem agendi & non agendi (quam tu nominas attributum) non posse existere, nisi facultas ista *res* ipsa vel agat vel non agat, quoniam nullum inter duo contradictoria datur

tur tertium) rogo ut absque præjudicio attendas, quando quis statuit, istiusmodi facultatem non agere, an non tunc dicat eam esse mortem. Non agere enim, est omni motu privatum esse; hoc est esse mortem. Potestne jam concipere, quod ex morte vita possit provenire? Istud asserere quid aliud est, quam meræ privationi tribuere causationem multorum effectuum? Quod idem est ac si dicas, in nihilo, id est in privatione, *res* aliquid, est causalitas effectuum, vel *res* aliquid. Quod directæ fronte cum axiomatibus concessis pugnaret. Verisimile enim est te intellecturum, quod de omnibus privationibus negare causalitatem suorum contrariorum, idem est ac si dicas, essentialem actionem æternam esse, absque ulla interruptione: quia interruptio nihil aliud est, quam ad privationem transire. Et quemadmodum in privatione non est terminus transitionis ad contrarium, sic in actione non est terminus ad privationem. Hæc adeo mihi manifesta sunt, ut non possim credere ullum hominem, qui ista intelligit, ea posse negare.



# T A B L E

## Des Pièces contenues dans ce Volume.

<b>A</b> <i>Verbeement.</i>	
<i>Vie de Spinoza.</i>	1
<i>Preface de M. le Comte de Boullainvilliers.</i>	191
<i>Refutation de Spinoza par M. le Comte de Boullainvilliers.</i>	1
<i>Première partie de l'Étre en general &amp; en particulier.</i>	ibid.
<i>Seconde partie des passions.</i>	163
<i>Extrait du Nouveau Méthode renversé, ou Refutation du Système de Spinoza, par Dom François Lami Religieux Benedictin de la Congregation de S. Maur.</i>	321
<i>Idee generale du Système de Spinoza &amp; de ses principales conséquences.</i>	323
<i>Analyse ou idee abregée de la première partie de la Refutation de Spinoza.</i>	360
	Ex

# T A B L E.

<i>Extrait d'une Lettre de M. de Fencelon, Archevêque de Cambray sur la Refutation de Spinoza.</i>	376
<i>Certamen Philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus Joh. Bredenburg &amp;c. par Isbak Orobio, Medicina Doctor Amstelodamensis.</i>	387
<i>Monitum Editoris.</i>	388
<i>Refutatio demonstrationum Joh. Bredenburg &amp; B. D. Spinoza.</i>	395
<i>Refutatio J. B. defensionis suae demonstrationis, adversus cujusdam refutationem; cujus judicium petitur.</i>	448
<i>J. B. Mathematica demonstratio; quod omnia entia, rationis capacia, necessario operantur.</i>	471
<i>Authoris defensio suae demonstrationis, adversus ejusdem refutationem N. N.</i>	480

F I N I S.







12 E



